This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B
2392
.P5
1866
v.2

Vigorous

LA PHILOSOPHIE

DE

LA LIBERTÉ

LA PHILOSOPHIE

DE

LA LIBERTÉ

PAR

CHARLES SECRÉTAN

L'HISTOIRE

Un pour tous, un en tous.

SECONDE ÉDITION
revue et augmentée.

PARIS
SANDOZ ET FISCHBACHER
LIBRAIRES-ÉDITEURS
33, Rue de Seine, 33.

NEUCHATEL
LIBRAIRIE GÉNÉRALE
J. SANDOZ
Rue de l'Hôpital.

1872

Vignaud lib

PRÉFACE

La destinée de l'homme, le sens de l'histoire forment le sujet de ce livre. Dans la première édition de la Philosophie de la Liberté, les leçons qu'il renferme remplissent la plus grande partie du second volume, de la quatre-vingtième page à la fin. Cette fois-ci l'auteur a voulu séparer plus complètement la métaphysique de l'histoire en en faisant deux publications indépendantes. La première est consacrée à l'idée de l'être parfait où tend naturellement notre raison. C'est un livre de pure métaphysique, un livre d'école.

Le présent volume touche à des questions plus populaires, sur lesquelles chacun a son opinion; il peut intéresser un public différent et plus nombreux.

Lorsqu'on envisage le monde comme l'œuvre d'un Dieu sage et bon, les faits dans lesquels se résument l'expérience et l'histoire : l'imperfection de toutes choses, la solidarité du mal, le progrès

ne sauraient s'entendre que comme les symptômes d'une chute universelle et les manifestations d'une puissance réparatrice. Nous entrons donc, bon gré, mal gré, sur le terrain de la pensée chrétienne, nous sommes conduit à nous prononcer sur la place que le Christianisme occupe dans l'histoire, et notre travail revêt l'inévitable apparence d'une interprétation de l'Evangile. C'est là que doit aboutir la philosophie de la religion, pour peu que le Christianisme ait quelque droit à la fortune qu'il a faite. Toute philosophie de l'histoire, à son tour, ne se résumera-t-elle pas en philosophie de la religion, si le besoin religieux n'est pas sans objet, en d'autres termes si le plus ne sort pas du moins, la pensée du mécanisme, et la réalité du néant?

I

Depuis que ces leçons ont été prononcées, il s'est écoulé un quart de siècle, durant lequel la critique s'est beaucoup exercée sur les documents primitifs du Christianisme, et récemment les résultats de ces doctes recherches ont été vulgarisés avec un assez grand succès dans les pays de langue française. L'esprit critique de notre siècle n'a guère été moins actif dans le champ de la pensée pure! La métaphysique, déjà bien discréditée en 1845, est à peu près morte en 1870. Rien ne saurait donc être plus contraire aux tendances

de l'opinion, plus antipathique aux idées modernes, qu'un ouvrage où sont acceptés comme vrais, sans retranchements, les récits des Evangiles, pour les interpréter au moyen d'une conception particulière de la nature divine et des rapports entre l'homme et Dieu.

Et pourtant, après une hésitation trop longtemps prolongée, on reproduit ce fragment de cours avec un petit nombre de corrections et d'additions qui n'en changent pas la pensée. Ce n'est pas qu'on ait la prétention de remonter le courant du fleuve, et de prouver à notre siècle qu'il a tort. Sans doute, on ne l'ignore pas, les idées modernes ne seront que trop tôt vieillies, et pour aduler la critique, ce temps-ci ne la désarmera pas. Mais l'auteur ne prétend pas se soustraire à l'obligation de compter avec la critique. Il croit, en dépit des apparences, n'avoir pas trop à la redouter. Seulement il ne lui faudrait pas non plus trop prétendre. Sur ce point, la lutte des opinions contemporaines l'a instruit. La foi dont on cherche à rendre compte ici se confond avec l'évidence aux yeux de ceux qui la partagent; mais ils n'ont pas le droit de la proposer comme telle, puisque le plus grand nombre des lettrés la repoussent. Ce n'est donc pas une évidence, c'est bien réellement une foi. Il est aisé de la formuler en termes très-simples, impossible d'en démontrer la vérité; on aurait plus tôt fait d'en signaler l'illusion. Seulement les réfuta-

tions ne réussissent pas à persuader tout le monde, et c'est fort heureux. Suivant la foi dont je parle, l'autorité suprême que la vérité morale réclame sur la conscience, elle la possède et l'exerce de fait dans l'univers. L'évidence pour ceux qui croient, c'est que la souveraineté de droit, que tout honnête homme accorde à l'idée du bien, garantit la souveraineté de fait. Ils ne sauraient la comprendre autrement et ne voient pas que personne y ait réussi; mais il est vrai qu'on peut très bien confesser l'existence de la loi morale sans chercher à s'en expliquer l'origine : nul n'est tenu de penser.

Ce point de foi accordé ou réservé, tout le reste n'est que logique, analyse, développements qu'on peut discuter et corriger, ou questions de fait sur lesquelles la critique conserve son empire. Le système exposé n'est incompatible avec la réalité d'aucun des faits considérés jusqu'ici comme essentiels à la conception du Christianisme historique; il tend, au contraire, à montrer que ces faits, auxquels on attribuait une force probante exceptionnelle, parce qu'on les envisageait comme contraires aux lois de la nature, ne sont pas nécessairement incompatibles avec la juste conception de l'ordre universel. C'est dire qu'il ne cherche pas son point d'appui dans le miracle, qu'il n'en est pas solidaire et que la critique historique ne le touche pas.

Quant à la critique spéculative, dont l'objet est la nature de la faculté de connaître, ses limites et

son juste emploi, nous voulons également qu'elle ait établi sa grande thèse, l'inanité de tout effort pour démontrer quoi que ce soit relativement à la cause absolue des phénomènes. Son premier mérite étant la bonne foi, elle nous accordera que le problème n'en conserve pas moins un attrait impérieux. Elle nous répétera bien souvent que les convictions sur les origines et sur l'avenir sont une affaire personnelle, indiscutable. Elle nous permettra de récuser comme incapables de s'entendre eux-mêmes et décidément incompétents ceux de ses prétendus disciples qui débutent par une majestueuse profession d'impartialité entre les métaphysiques, dont la science, disent-ils, n'autorise aucune, pour arriver, dès leur seconde phrase, à se prononcer absolument dans le sens d'une métaphysique donnée, à l'exclusion de toutes les autres. Et néanmoins la critique avouera que toutes les opinions n'ont pas même valeur, elle posera des limites, elle exigera que la croyance d'un homme raisonnable ne contredise aucun fait bien acquis et ne choque pas les lois de la pensée. Enfin elle ne refusera pas de compter au nombre de ces lois la distinction du bien et du mal.

On n'en demande pas davantage; on ne songe pas à s'imposer. La Philosophie de la Liberté ne veut être qu'une manière de s'expliquer le phénomène de l'existence humaine et du monde actuel; encore ne s'offre-t-elle qu'aux esprits convaincus

d'avance que la vérité morale est la vérité, le premier et le dernier mot de toutes choses.

Plusieurs ont entrepris une tache pareille. Aucun ne nous semble s'en être acquitté; tantôt ils rabaissent l'Idée, tantôt ils accommodent les faits, le plus souvent l'un et l'autre. Cette circonstance devrait recommander notre tentative à tous ceux qui s'accordent avec nous sur la place de la morale. Il est vrai que ce volume prête à l'accusation de théologie. Il ne se rattache pas seulement aux récits de l'Evangile, il commente les dogmes aujourd'hui les plus décriés; on y parle de la Trinité de Dieu, de la divinité du Christ, il y est même question de deux natures en Jésus-Christ. Nous n'aurions probablement pas trouvé ces expressions de nous-même. Certaines formes n'étaient peut-être pas indispensables, et si nous savions comment les enlever, nous le ferions volontiers pour amollir les préventions, pour diminuer les malentendus. Mais le fond des choses n'en est pas affecté, la substance qu'elles renferment nous paraît saine. Elles expriment encore notre conviction actuelle. Nous y voyons, non pas des vérités scientifiques qui s'imposent et se démontrent, mais la seule manière de nous expliquer l'histoire et nous-mêmes, en gardant ce que nous ne saurions quitter, la croyance au bien vivant, la croyance en Dieu. On n'empêchera jamais le grand nombre de juger des choses sur l'étiquette, et l'on est responsable du choix de ses

étiquettes. Nous ne changerons pas les nôtres, mais nous repoussons comme dépourvu de fondement le reproche d'avoir introduit dans la philosophie des éléments qui lui sont étrangers. Et d'abord la Trinité de Dieu est certainement une conception toute spéculative. Du reste, le mot une fois consacré, il a dû se prêter à l'expression des idées les plus différentes. C'est en vain qu'on le chercherait dans la Bible; aussi bien les plus illustres docteurs de l'Eglise ont-ils déclaré depuis longtemps que la Trinité relève de la raison, et que les Gentils l'ont connue. En effet les théories groupées sous ce nom ne sont point exclusivement destinées à résoudre des problèmes particuliers au Christianisme. Quelques-uns voient dans la Trinité le moyen de comprendre l'être premier, cause de lui-même, comme un être réel, c'est-à-dire comme un être concret. Pour d'autres, cette formule sert surtout à faire entendre comment Dieu se suffit à lui-même et n'a pas besoin des êtres finis. La plupart rattachent sans doute aux éléments constitutifs de l'idée divine la distinction des formes principales de l'action de Dieu sur le monde. Il en est enfin (nous sommes du nombre), qui s'attachent exclusivement à ce dernier point.

Pour que la divinité de Jésus-Christ offre l'aspect d'une doctrine arrêtée, sur laquelle il y ait lieu de se prononcer par *oui* ou par *non*, il faut posséder au préalable la claire et ferme définition de Dieu

et la juste définition de l'homme, avec une connaissance certaine de leurs rapports essentiels. Autrement cette expression pourrait aussi désigner des doctrines bien différentes, opposées même, et l'on ne sera pas surpris de voir une même théorie subir l'anathème des deux partis, de l'un parce qu'elle enseigne la divinité du Christ, de l'autre parce qu'elle l'écarte. La divinité de Jésus-Christ, telle que je cherche à la comprendre, ne s'ajoute pas à l'humanité pour former deux êtres dans un être: sa divinité consiste dans la perfection de son humanité. Et la distinction même de deux natures en lui n'est que l'analyse de l'homme idéal, de l'homme tel qu'il est appelé à se réaliser en suivant sa loi.

Ce que nous disons de ces grandes doctrines s'applique au surnaturel en général. Malgré le spectacle effrayant que présente le Christianisme historique, malgré les réprobations qu'il soulève, malgré les jugements qu'il a mérités, nous nous y rattachons, parce que nous constatons certainement la continuité de l'histoire, et que nous ne renonçons pas à chercher Dieu dans l'histoire. En reconnaissant que notre pensée vient du Christianisme, nous acceptons sciemment une condition que les soi-disant libres-penseurs subissent à leur insu. S'ils se figurent qu'ils sont sans précédents, ils s'abusent. Le fil s'étire et ne rompt point, les révolutions sont des illusions. L'histoire marche, nul

ne l'arrêtera, mais ceux qui veulent aller par sauts retombent en arrière. Il en est ainsi dans le monde des faits, il en est ainsi dans celui des idées. Nous acceptons la tradition, nous la continuons en en cherchant le sens. Nous ne voulons point nous séparer de l'Eglise chrétienne, et l'on n'a pas le droit de nous en exclure, car si les pensées que nous exprimons ici n'ont pas reçu de consécration officielle, toutes néanmoins ont été proposées en divers temps, en divers lieux, par des hommes qui s'estimaient chrétiens et qui ont été acceptés comme tels. C'est qu'en réalité l'unité chrétienne réside en un fond où la réflexion puise toujours sans réussir à l'amener à la surface. L'Eglise cherche encore le sens du Christianisme, parce que l'humanité se cherche toujours.

Uni de cœur au Christianisme historique, nous n'en repoussons que plus décidément l'opposition de la nature et du surnaturel. Nous ne saurions y voir qu'une manière de séparer l'athéisme et la croyance en Dieu. Mais dans la commune affirmation d'un Dieu vivant, d'un ordre moral efficace, il n'y a pas même besoin de parler d'un Dieu personnel; l'affirmation et la négation d'un fait surnaturel par opposition aux lois de la nature nous semblent l'une et l'autre l'effet d'un malentendu, pour ne pas dire une contradiction pure et plate. Suivant ce point de vue, contraire à tout dualisme, la nature, c'est ce que Dieu veut, et ce

que Dieu veut, il le veut: l'ordre naturel, c'est l'ordre divin. Rien ne s'en détache, sinon le péché et les suites du péché. Supposer que les lois établies de Dieu ne sont pas assez parfaites pour embrasser tous les cas, pour répondre à tous les besoins, pour lui fournir les moyens d'exécuter partout sa volonté et de manifester partout sa présence, c'est avouer que ces lois ne sont pas bonnes, c'est un dualisme caché, c'est un anthropomorphisme mythologique. Dans ce sens, le surnaturel est blasphématoire. Mais en conclure que tout ce dont nous ignorons les lois est impossible, qu'un ordre physique absolument étranger à la réalisation de nos fins morales est le dernier mot de l'ordre réel, que la contraction de notre fibre musculaire (ce miracle de chaque instant) est absolument la seule manière dont la volonté puisse modifier le monde sensible, qu'entre l'ordre moral et le mécanisme il n'existe aucun lien, parce que nous n'en démontrons aucun; en conclure que nous savons tout, et que tout fait étrange est un fait impossible, c'est exclusif, c'est abusif, c'est une autre forme de la même erreur. Le théisme dit philosophique enseigne à chercher la cause de l'Univers dans une intelligence, dans une essence morale qui se propose une fin morale. Il enseigne de plus que cette cause s'est manifestée une fois, une seule fois, par l'agencement d'un pur mécanisme où l'ordre moral n'entre pour rien. Il établit

la nécessité de croire à un Dieu qui récompense les bons et qui punit les méchants dans un monde inconnu, mais il défend à Dieu de se montrer jamais dans celui que nous connaissons. De la sorte il juxta-pose purement et simplement à la généralisation du phénomène perçu par les sens, une croyance traditionnelle fondée sans doute sur un besoin de notre nature morale. Il ne fait pas le upls léger effort pour concilier ces deux éléments de provenance hétérogène, et ces contradictions naïvement étalées passent sous le nom de philosophie! Les deux partis sont d'accord pour considérer les faits rapportés dans certains récits comme contraires aux lois de l'univers, parce qu'ils sont rares, uniques peut-être. Les uns affirment la réalité de ces faits contraire aux lois de l'univers, et c'est là-dessus qu'ils prétendent bâtir leur maison. Pour le même motif, les autres rejettent ces récits, *à priori*, sans consulter les témoignages. S'il s'agit de choses impossibles, les derniers ont raison; mais il nous semble peu judicieux de statuer sans examen l'impossibilité d'un événement quelconque en se fondant sur son opposition prétendue aux lois de l'Univers, attendu qu'en réalité ces lois ne nous sont point connues, sinon par l'observation des faits, communs ou rares. Nous pensons que les faits dont il s'agit doivent être examinés attentivement sous tous leurs aspects, non pas exclusivement au point de vue de la critique ordinaire,

mais en les mettant en rapport avec les vérités de tout ordre. Et si le résultat de notre examen ne nous portait pas à les nier, loin de les déclarer contraires aux lois de l'univers, nous nous occuperions à rechercher les lois dont ils relèvent.

Je me tiens à l'Evangile, parce que tout en admirant ceux qui se portent bien, je me sens malade, et cherche un remède. D'ailleurs ceux qui me vantent leur santé, m'ont l'air défaits. Je vois l'humanité passer du pire au moins mal par un chemin long, tortueux, plein de sang, où les générations sont prodiguées, où les individus, qui se croient tout, ne comptent seulement pas; et puisqu'il m'est impossible de soupçonner les raisons d'un auteur parfait pour débuter par le pire, je commence par le meilleur, qui est la faculté de se faire soi-même, la liberté avec ses périls, et je m'explique l'état du monde comme l'effet d'une crise de la liberté, comme une maladie et une guérison. Je ne comprends pas comment celui qui s'est fait mauvais pourrait trouver encore en lui-même la force de se rendre bon. D'ailleurs j'ai le sentiment direct de mon insuffisance, j'éprouve le besoin d'un secours, d'un complément, d'un sauveur; et comme la perfection de l'ordre divin s'obscurcirait à mes yeux s'il ne pouvait pas répondre à toutes les nécessités, parer à tous les accidents, combler tous les vides, je cherche ce sauveur avec confiance dans la prière et dans

l'histoire. J'ai cru le trouver en Jésus-Christ. Si la critique établissait la vanité de mon espérance, eh! bien, de chrétien je deviendrais juif; je chercherais encore le Messie avec l'assurance qu'il se trouvera, car la chute, la restauration, la grâce, le libérateur sont pour moi des faits intérieurs non moins que des nécessités évidentes, des données qui ressortent mathématiquement du rapprochement des phénomènes et de l'idée nécessaire du bien, bref des éléments constitutifs de la croyance en Dieu. Le Dieu qui se cache dans ce monde-ci, qu'on n'y voit point, qu'on n'y sent point, qu'on n'y prie point, et qui nous attend à la sortie, n'est pas Dieu, c'est Croquemitaine.

La difficulté n'est pas d'entendre ces choses, l'essentiel n'est pas non plus de savoir exactement comment le nom du Sauveur divin s'épèle; ce qui est important et difficile c'est de comprendre en quoi consiste le salut lui-même, et quel rapport existe entre l'histoire de Jésus le nazaréen et notre affranchissement intérieur. Les sentiments les plus autorisés sur ce point nous semblent empreints de quelque arbitraire, pour ne pas dire plus. Et que cet arbitraire au cœur même de la religion nuise à la pureté, à la clarté, à la fermeté de sa pratique morale, ni la réflexion, ni l'histoire ne permettent de le contester. C'est grâce à cet arbitraire que l'idée de la rédemption a pâli dans la chrétienté, qu'on a refait les sacerdoces, que le fétichisme

couvre encore l'Europe, et que la parole d'affranchissement sert de mot d'ordre aux gardiens d'esclaves. Pour rendre le Christianisme intelligible, il faudrait que le salut soit présenté comme une transformation morale amenée par des causes morales, et non comme une exemption de peine ou comme une révolution violente attachée à des conditions arbitraires ou injustes. Il faudrait que l'œuvre du Seigneur et celle qui s'accomplit dans l'âme sauvée fussent en conformité parfaite avec les lois du monde moral qui s'attestent dans notre conscience. Mais il faudrait que cette idée du salut répondit également au sentiment d'indignité, d'impuissance, au besoin d'attribuer tout bien à Dieu qui est le fond même de la religion véritable. Enfin si le Christianisme doit subsister, il faudrait que ce salut nous apparût comme l'ouvrage de Jésus-Christ en faveur de l'âme sauvée par son union à Jésus-Christ.

Tels sont les éléments complexes du problème que nous essayons de résoudre ici. Sans toucher aux questions historiques et sans revendiquer pour les documents primitifs du Christianisme une autorité particulière, nous avons voulu faire voir que la substance de leurs récits n'est pas nécessairement contraire, mais qu'elle serait plutôt tout-à-fait conforme à l'ordre vraiment naturel. Par où nous entendons l'ordre raisonnable, l'ordre admissible, celui que suggère l'idée d'une fin morale de l'his-

toire et de l'univers, le seul qui nous permette d'accepter sincèrement les résultats de l'observation sans nous donner un démenti à nous-mêmes en niant le bien, le seul par conséquent qui réponde aux conditions de la certitude.

Nous ne nous flattons pas d'un entier succès; mais si nous avions seulement fait un pas vers une solution satisfaisante, les termes du problème critique en seraient forcément déplacés.

Nous savons le pli qu'imprime à l'être tout entier l'enseignement autoritaire. Nous n'ignorons pas non plus les répulsions passionnées que le mot religion excite aujourd'hui, et nos dernières objections au miracle seraient levées, si ces timidités, si ces antipathies, si le souci des monopoles et la surveillance des douaniers littéraires n'empêchaient pas notre pensée d'atteindre les esprits toujours clair-semés dont la vérité quelle qu'elle soit forme le seul parti pris. Mais pour ceux-là, si nous ne réussissons pas à les persuader, ils reconnaîtront du moins ce qui distingue notre tentative, ils écouteront, ils pèseront avant de condamner : même ils nous souhaiteront le succès. Un regard sur l'état présent de la société ne leur montre-t-il pas qu'elle ne sait à quoi se tenir, ni comment régler sa marche? Ne savent-ils pas qu'une société qui n'a pas de ciment tombe en poussière? Un moment de réflexion ne suffit-il pas à les convaincre que les chemins frayés n'aboutissent pas?

II

Nous pouvons distribuer sous trois groupes le nombre illimité des opinions et des tendances qui partagent notre Occident: le catholicisme, la Réforme et la libre pensée. Le premier seul prétend à l'unité de doctrine; la seconde est constituée par son point de départ et par sa méthode; les éléments du dernier n'ont de commun que la proscription des deux précédents. Examinons-les l'un après l'autre, nous verrons que tous les trois sont épuisés, que par des chemins divers ils aboutissent à la même impuissance et qu'ils le savent. Chacun d'eux pourtant renferme et représente un fragment de la vérité, c'est ce qui a fait leur grandeur et leur durée. Leur erreur, (la commune erreur des systèmes) c'est de confondre cette vérité partielle avec la vérité totale. S'ils se voyaient à leur place et s'ils reconnaissaient le droit de leurs rivaux, par là-même sans doute, ils cesseraient d'exister dans leur forme actuelle : en s'unissant ils se transformeraient. Mais s'unir, s'effacer pour laisser l'esprit humain ouvrir une nouvelle page, ils ne peuvent le faire que sous la direction d'un quatrième principe, qui proprement n'est étranger à aucun des trois, qui est supérieur à tous les trois, et que tous trois, d'accord en ce point seulement, ils méconnaissent et désavouent.

Nous écrivons cette ligne à la fin du mois de mars 1870[1]. Les prélats de la chrétienté romaine rassemblés au Vatican n'ont pas encore prononcé l'infaillibilité de leur chef; mais tout permet d'espérer que leur décision affermira l'unité romaine. Pour le moment celle-ci paraît un peu compromise. Nos Seigneurs les évêques se chargent les uns les autres de la meilleure grâce du monde, dans ce style épais, méridional, où la métaphore et l'invective ont remplacé la dialectique de l'école avec tant de profit pour l'autorité. La majorité du Concile est pour l'infaillibilité du pontife, le peuple catholique était déjà persuadé qu'il doit y croire, et la logique du catholicisme l'exige : c'est le couronnement légitime de cet édifice spirituel où la spiritualité n'apparaît plus que comme un spectre à conjurer. De quoi s'agit-il en effet? — Du sacerdoce, de la hiérarchie, du problème de la certitude. Le catholicisme croit à la logique, dont il est fils. Il croit à la logique et il la comprend: la logique ne fait rien de rien; pour qu'elle donne des conclusions, il faut lui fournir des principes. Ceux-ci sont empruntés à l'Ecriture, au moyen d'une exégèse traditionnelle dictée par l'intérêt de la logique elle-même. L'Eglise, fondée par Jésus-Christ, est

[1] Les grands événements qui ont apporté de nouveaux retards à l'impression de ce volume n'ont rien changé à nos appréciations, auxquelles ils ont apporté plutôt des confirmations éclatantes. C'est pourquoi nous n'avons pas cru nécessaire de rien changer à notre préface pour la mettre à jour. — 27 août 1871.

l'instrument du salut, l'église est le canal des grâces divines, l'église est le dépositaire de la vérité, l'église forme un troupeau, les laïques en sont les brebis et les prêtres leurs bergers, ou plutôt, docteurs et directeurs des individus et des peuples, les prêtres forment seuls l'Eglise, par laquelle Dieu veut gouverner le monde. Ce qui importe avant tout, c'est la conservation de l'Eglise, et comme l'unité de l'Eglise dépend de l'unité de la doctrine, il est indispensable que l'unité de la doctrine soit mise à l'abri. Il ne s'agit pas ici d'une unité purement conventionnelle, il s'agit de l'unité dans la vérité. L'Eglise, qui enseigne les hommes, est elle-même enseignée. Elle a reçu le don du Saint-Esprit. Pourvu qu'elle soit régulièrement constituée, l'inspiration divine ne saurait lui manquer. Ainsi la question de vérité se trouve enveloppée dans une question de légalité, la vérité devient perceptible aux sens, et la solution désirée approche: là où est l'Eglise, là est la vérité. Sur ces points, l'accord des catholiques est parfait. Tous admettent également que les décisions d'un concile universel, convoqué par l'évêque de Rome, sont les décisions de l'Eglise elle-même, lorsque l'évêque de Rome les a sanctionnées. Ces résolutions ne sont pas seulement souveraines, elles sont inspirées, infaillibles. Ceci n'est point contesté. Ainsi les Conciles ne sont rien sans le Pape; le Pape, au contraire, est quelque chose sans les

Conciles; on l'avoue encore de part et d'autre; le débat actuel ne porte que sur la nature et la limite de l'autorité pontificale. Celle-ci forme un élément essentiel du système, puisque le St-Siège est toujours occupé, tandis que les Conciles ne peuvent se réunir qu'à de longs intervalles. Eh! bien, suivant la logique du catholicisme, la considération que nous venons de présenter est décisive dans la question. Elle entraîne l'infaillibilité personnelle. Autrement les dogmes de l'Eglise resteraient livrés à l'arbitraire des interprétations individuelles, les anathèmes prodigués aux sectes anciennes ne préviendraient pas la formation de sectes nouvelles et les vieilles hérésies reparaîtraient habillées de mots nouveaux. L'unité ne serait plus garantie; et l'unité c'est l'Eglise, hors de laquelle point de salut. Il était dans la vérité catholique la plus rigoureuse, ce prélat qui s'écriait dans un sermon: « Dieu nous doit un infaillible. » Il le doit, c'est bien le mot. Dieu n'est pas un maître absolu comme les franciscains l'ont enseigné, sans doute à très bonne intention, mais imprudemment. Suivons plutôt les dominicains et les jésuites, qui ont la vraie tradition: croyons en l'Ange de l'école. La toute-puissance divine est subordonnée à sa sagesse, et sa sagesse est la conséquence. Dieu peut se lier, il est lié. Il a promis le St-Esprit à son Eglise, il le lui doit. La divine onction ne saurait remplir que les vaisseaux

consacrés par la main du prêtre; et comme la promesse du St-Esprit deviendrait illusoire s'il n'avait pas un organe permanent, et si l'on ne savait pas où le trouver, Dieu n'est pas libre de ne point ordonner que l'infaillibilité de Saint-Pierre ne soit proclamée, puisqu'il faut bien avouer qu'elle ne l'est pas encore.

Nous disons Pierre et non Pie, parce que l'infaillibilité comprend l'immutabilité, de sorte que les décisions de l'Eglise ont nécessairement une portée rétroactive. Mais ici les difficultés commencent. L'infaillibilité devient un fardeau bien lourd lorsqu'il s'agit de le porter devant l'histoire. L'infaillibilité du St-Siège n'a pas encore été définie par un concile; mais les papes la revendiquent depuis le commencement du Moyen-âge, et le public s'y est tellement accoutumé que les conservateurs catholiques paraissent aujourd'hui des novateurs. Quand, en vertu de la grâce attachée à son office, un pontife statue solennellement sur un point quelconque, nonobstant les décisions de ses prédécesseurs, que devient l'infaillibilité de Saint-Pierre? Le pape Honorius a été condamné solennellement par deux conciles, pour avoir soutenu, dans des lettres aux patriarches de l'Orient, que la volonté de Jésus-Christ était une. Cet anathème rappelé par les papes à diverses reprises a figuré au bréviaire romain jusqu'au XVIme siècle. A cette époque on l'en a retranché dans l'intérêt même de

la doctrine qu'il s'agit de sanctionner aujourd'hui. Au jugement de la raison vulgaire il n'y a que deux alternatives également incompatibles avec la doctrine de l'infaillibilité du St-Siége : ou bien le pape Honorius est réellement tombé dans l'hérésie, ou bien ses successeurs et les conciles l'ont injustement condamné et les foudres de l'Eglise peuvent s'égarer. C'est ainsi que parlent aujourd'hui les adversaires de l'ultramontanisme. Ils ajoutent que les grands docteurs de l'Eglise qui ont enseigné l'infaillibilité des papes ont été trompés par des pièces fausses qui ne sont plus défendues par personne, puisque les papes eux-mêmes renoncent à les invoquer. Mais il n'importe: égarés ou non, ces docteurs ont parlé, ils sont devenus des sources, leur autorité prévaut, l'Eglise croit au pape infaillible, et le concile ne fera qu'enregistrer un plébiscite: *vox populi, vox Dei.* De la démagogie au despotisme, c'est le chemin de l'esprit et celui de la nature.

Quand le concile a prononcé, les catholiques libéraux n'ont qu'à se soumettre, pour rester conséquents à leurs propres maximes. Ils le savent et ils l'avouent. Et se soumettre, ce n'est pas se taire, c'est croire. S'ils ne croient pas ils seront damnés. Il leur faudra donc croire que le pape Honorius n'a pas été condamné comme hérétique. Il leur faudra croire qu'ils n'ont pas lu ce qu'ils ont lu. Le pourront-ils bien? — Cela les regarde. En vé-

rité, si leur embarras m'intéresse, c'est malgré moi. Ils ont accepté le principe, qu'ils en subissent les conséquences. D'avance ils ont renoncé à l'usage de leur esprit et de leurs yeux en faveur de l'autorité légitime dans l'Eglise; que cette autorité soit celle d'un monarque ou d'une assemblée, le sacrifice reste le même; c'est l'abandon de la personnalité morale toute entière.

L'agitation du monde catholique a lieu de surprendre. Puisque le résultat sera nécessairement salutaire et bon, pourquoi s'alarmer, pourquoi discuter? Que les ultramontains, troublés dans leur possession, se fâchent un peu, passe encore. Le pape est tout pour eux, le concile rien, car à côté du tout, il n'y a rien; la tentative d'amoindrir le représentant de Dieu sur la terre a sujet de les indigner. Mais que de sincères catholiques redoutent les résolutions probables du Vatican, assurés comme ils le sont qu'elles exprimeront dans tous les cas la vérité éternelle, qu'ils essaient de peser sur le Saint-Esprit pour le tourner au sens de leur infirmité: ceci doit étrangement surprendre les simples [1].

Pour l'entendre, il faut se rappeler avec quelle facilité l'esprit catholique passe du sens propre au sens figuré, et quelle place tient la fiction légale

[1] Les lecteurs qui regretteraient cette discussion comme inopportune observeront qu'elle ne touche point aux arguments tirés de l'irrégularité du Concile même (27 août 1871).

dans cette religion de jurisprudence. Ces hommes sont de bon sens et de bonne foi, mais tout en se croyant très réellement catholiques, ils ne prennent pourtant pas à la rigueur l'inspiration des conciles, pas plus que les prélats ultramontains ne prennent à la rigueur l'inspiration du souverain pontife. Par infaillibilité, les uns et les autres entendent seulement l'autorité suprême et les décrets inappelables dont l'unité de l'église a besoin. Qu'importe au peuple, dit le comte de Maistre, un diplomate, un homme d'esprit, le vrai père de l'église du XIXme siècle, qu'importe au peuple, après tout, en quel sens seront tranchées des questions de dogme qu'il ne comprend pas et qui ne le touchent pas: ce qui importe, c'est que les questions soient tranchées. Ce qui importe c'est l'unité. Le Saint-Esprit n'est donc ici qu'un mot sonore, la vérité dont il s'agit est une vérité de convention. Ou plutôt, la vérité, c'est l'Eglise elle-même, *il n'y en a pas d'autre*. Un fils pieux ne lui doit pas seulement le sacrifice de sa vie, qui est si peu de chose ; il lui doit le sacrifice de sa conscience : si le dernier est plus difficile, il est aussi plus méritoire. C'est dans ce sens seulement que la soumission est possible, c'est dans ce sens qu'on peut croire que la condamnation d'Honorius n'a jamais figuré au bréviaire et qu'on n'a pas lu ce qu'on a lu. Les prélats ultramontains connaissent les textes aussi bien que leurs adversaires et n'exigent rien d'impossible.

Le tout est de s'entendre sans crier sur les toits. Si la vérité vraie existe quelque part, le catholicisme n'est pas une méthode pour la chercher.

Ceux qui s'y sont trompés ont payé cher leur illusion. La liste en est longue. Sans interroger l'histoire, sans éclairer notre pensée à la flamme des bûchers, que s'apprête à rallumer l'église infaillible, nous y trouvons à peu près tous les contemporains dont elle tirait quelque gloire, tous ceux qui la soutenaient encore dans l'opinion des gens consciencieux, tous ceux qui passaient pour ses défenseurs les plus convaincus, tous ceux dont les sentiments rappelaient en quelque mesure les traits bien connus du christianisme. Cela devait être. Si les Döllinger, si les Montalembert, si les Gratry comptent dans les lettres, c'est qu'ils sont des hommes; s'ils parlent à la conscience, c'est qu'ils en ont une; s'ils persuadent, c'est qu'ils croient. Ce qui les a rendus précieux; c'est cela même qui les rend coupables. Pour faire allègrement à la suprême autorité d'une fiction légale le sacrifice de sa pensée et de sa conscience, la meilleure condition c'est de n'en point avoir. Les serviteurs scrupuleux ne sont pas longtemps utiles. Entre la conscience et la superbe, le principe d'autorité ne saurait voir aucune différence. Là seulement il ne tolère pas de compromis. Pour le servir il faut devenir, on le sait, *perinde ac cadaver*, mais ceci exige des grâces particulières. Dans ses lettres à

Monseigneur de Malines, le père Gratry parle de fraudes contre lesquelles « tout homme d'honneur » doit s'élever. Ce dernier mot surprend sous la plume d'un académicien, il n'est pas du style : il sent le vieux, tout bonnement, et point du tout les parfums de Rome.

Unité, vérité, perpétuité : voilà ce que promet le catholicisme, en vertu du don fait à St-Pierre et de la permanence de l'esprit dans l'Eglise. De ces promesses, il n'en tient pas une; sa logique admirable aboutit à la suppression des âmes et pour les plus vivaces, au désespoir.

Pour la vérité d'abord, il y renonce. Ses meilleurs interprêtes ont bien compris que rien ne saurait prévaloir contre l'évidence, et que l'évidence est personnelle. L'infaillibilité qu'ils réclament pour le Saint-Père seul ou pour le Saint-Père uni au concile n'est qu'une infaillibilité d'ordre public, semblable à celle que la loi civile attribue aux sentences d'une Haute-Cour.

L'immutabilité du catholicisme est une véritable dérision. Sous la permanence des noms et des symboles, le fond en a changé plusieurs fois. Morale, dogme, constitution, tout s'y transforme. Pour faire à Grégoire VII un passé, on fabrique les fausses décrétales, dont la doctrine a prévalu toute entière, quoique le texte en soit reconnu mensonger. On passe de St-Augustin à Pélage en traversant St-Thomas. De Jésus-Christ, il ne reste

qu'un muscle sanglant dont une dévotion barbare a fait un fétiche, parmi tant d'autres; et si le nom de l'intercesseur d'autrefois est encore prononcé, c'est pour chercher les moyens de l'apaiser lui-même. L'église romaine s'éloigne du christianisme originel avec une rapidité croissante; c'est pourquoi, ne pouvant en répudier les documents par suite de sa prétention même à ne pas changer, elle en interdit au moins la lecture.

Enfin l'unité, dont les autels ardents ont dévoré tant de victimes ! Mais l'unité fondée sur une vérité fictive, sur une perpétuité fictive, n'est qu'une fiction d'unité. Je ne parle pas des mutilations perpétuelles que son culte impose à l'église, retranchement des meilleures têtes, retranchement de peuples entiers. Quand on peut brûler, on brûle, quand on peut assassiner, on assassine, puis on frappe des médailles et l'on entonne des Te Deum: l'on dépeuple et l'on sauve. Lorsque la force vient à manquer, les nations se séparent, on les maudit et l'on ôte la Bible à celles qui restent. Mais enfin l'unité diminuée est toujours, si l'on veut, l'unité. L'église romaine serait réduite aux peuples issus des Romains, qu'elle entraîne d'un pas convulsif hors de la civilisation et de l'histoire, elle resterait l'église universelle au même titre qu'aujourd'hui. On nous dispensera de rappeler que dans les pays de nom catholique il faut défalquer de l'unité presque toute la classe lettrée, de grandes popula-

tions ouvrières, et bon nombre de campagnards, sans parler de ceux qui se laissent compter pour des motifs étrangers à la religion.

Je ne fais pas allusion, cela va sans dire, aux débats soulevés par des questions que l'église n'a pas décidées, quelle que soit la grandeur des intérêts engagés, la vivacité des passions qui s'y mêlent, et les déchirements qu'ils occasionnent.

En taxant de fiction l'unité catholique, je ne pense pas davantage à ces souffrances morales des Ravignan et des Lacordaire que Mgr. Dupanloup offrait naguère en exemple au père Hyacinthe, je ne veux pas répéter qu'après tout la suppression de la conscience surpasse les forces de quiconque en possède une, qu'il est impossible de croire contre l'évidence, et que même sur les points tranchés par l'autorité souveraine, l'unité ne saurait s'établir qu'en apparence et ne règnera jamais dans les cœurs. Tout cela se comprend assez, mais la fiction va plus loin, elle remplit tout le système. L'unité qu'on glorifie repose sur deux extrêmes, entre lesquels se débat la foule des esprits confus : elle fait marcher sous le même drapeau des gens froids, bien instruits, bien avisés, des canonistes, des politiques, pour qui l'infaillibilité conférée à l'élu du sacré collége n'est qu'un moyen de terminer des controverses insolubles, et chez qui la question de vérité proprement dite ne se pose pas, avec le peuple des dévots qui, prenant

ces figures à la lettre, voit dans le Pape un Dieu sur la terre et n'a plus d'autre Dieu, qui croit en lui comme à Notre-Dame de Lourdes, à Notre-Dame de la Salette, aux médailles, aux amulettes, et à tout cet attirail idolâtre pour lequel il ne manque ni d'explications ni de distinctions plausibles, mais qui n'en épaissit pas moins sur l'Europe les ténèbres de la barbarie. Les princes et les bons propriétaires qui savent tout cela depuis longtemps, mais pour lesquels la question de vérité n'importe guère non plus, ont accepté et choyé le prêtre comme un gardien de leurs héritages. Ce luxe de grimaces pourrait finir par coûter un peu cher; l'église entend régner elle-même, le communisme est à la base de ses institutions, et ses initiés sont assez habiles pour se faire comprendre de tout le monde quand ils voudront, de sorte que la petite maison court le risque d'être assaillie de plusieurs côtés à la fois.

La réforme a des allures décentes. Les peuples qui l'ont accueillie tiennent aujourd'hui le haut bout; il y d'excellentes raisons pour cela. Mais la réforme a-t-elle mieux satisfait que le romanisme aux conditions de son programme? si non, lui reste-t-il au moins plus de marge pour le remplir? Un mot suffira sur ces deux points, qui sont déjà singulièrement éclaircis.

La Réforme est un retour au Christianisme primitif, originel; la Réforme est la négation de la tradition, la négation de l'autorité de l'Église. Elle ne veut avoir et n'a qu'un fondement, c'est le Livre. La Bible contient toute la vérité et rien que la vérité. La dialectique cède à la grammaire et l'exégèse devient l'instrument de toute recherche. Une opinion doit être tenue pour vraie du moment qu'elle est énoncée dans quelque lieu des Ecritures, et le seul moyen légitime de la combattre consiste à faire voir que le passage allégué ne la renferme pas. Une idée quelconque est démontrée fausse par le fait qu'elle est condamnée dans la Bible ou que le contraire y est enseigné quelque part, et pour la maintenir, il faut trouver au texte un sens différent. Tout homme est l'égal de tout autre devant la Bible : c'est ce qu'on appelle le libre examen. Néanmoins la Réforme n'entendait point supprimer l'Eglise, elle a fondé des églises. Mais pour qu'un esprit sincère réussisse à former ses convictions suivant la méthode réformée, il est indispensable, évidemment, qu'aucun texte des Ecritures n'en contredise jamais un autre. Sinon la vérité détruirait la vérité. Demander, comme on l'a fait en désespoir de cause, que l'esprit affirme deux propositions contradictoires, les sachant telles, et sans rien tenter pour lever leur contradiction, ce n'est pas seulement le condamner à l'immobilité, c'est exiger de lui l'impossible. L'accord

des croyances ne saurait s'établir, l'Eglise se bâtir sur le fondement de la Réforme, si le texte sacré n'est clair, précis et concordant, au point de ne présenter jamais qu'un seul et même sens à tous les lecteurs de bonne foi. La Réforme est partie en effet de cette supposition, c'est ainsi qu'elle a pu se produire et condamner les hérésies. Mais l'histoire a fait voir jusqu'à quel point tout cela est artificiel. La Réforme n'est pas arrivée à se constituer dans l'unité, même un seul instant. La liberté des interprétations individuelles l'a brisée et tend à la fractionner toujours plus en une multitude indéfinie de dénominations. Les disputes, d'abord violentes, ont fini par se calmer ; les églises protestantes se reconnaissent les unes les autres, elles essaient même de se confédérer. Pour chacune d'elles c'est confesser clairement la possibilité d'entendre les textes autrement qu'elle ne fait, et comme le texte seul est infaillible, c'est reconnaître que sa propre doctrine n'est qu'une opinion sujette à l'erreur. C'est avouer soi-même, à la joie des papistes, qu'un texte infaillible sans un interprête infaillible ne donne aucune garantie d'unité ni de vérité. Et pourtant chaque secte n'a de raison d'être que l'opinion qu'elle représente, tout en la sachant douteuse. Elle est obligée de l'imposer à ses membres, elle ne saurait subsister qu'en limitant le libre examen auquel elle doit son origine : pour mieux dire, elle se compose uniquement des

croyants que le libre examen a conduits à sa formule et qui désormais n'examinent plus. Si la congrégation n'écarte pas ceux qui se séparent de ses vues, elle n'est plus qu'un cadre vide, elle n'est plus rien; de sorte que l'esprit de recherche, la préoccupation consciencieuse de la vérité parmi ses membres, sont incompatibles avec sa paix et mettent constamment en péril son existence. L'étude personnelle, indépendante, est un devoir pour le protestant, et s'il pratique ce devoir, il fait le désert autour de lui, rien n'est plus aisé que de s'en convaincre.

D'où vient que tant d'opinions divergentes sur des points capitaux au jugement de chaque secte, se réclament également de l'Ecriture, avec une égale bonne foi ? Ce fait, qu'on ne songe plus à contester nulle part, ne comporte qu'une explication ; mais si l'on accorde le fait, on n'en repoussera pas moins l'explication, parce que l'admettre serait abandonner le terrain où la Réforme s'était assise. La Bible n'est pas un livre, c'est un recueil. Nulle confession ne l'embrasse également tout entier, chaque parti se fonde sur certains textes qui parlent clairement dans son sens, et s'efforce avec plus ou moins de succès de ramener à la même doctrine ceux qui servent de base aux sentiments contraires. On oppose passage à passage, et si nul chrétien biblique ne peut avouer que l'un contredise l'autre, la controverse prouve assez que

souvent ils ont au moins l'air de se contredire, ce qui pratiquement est la même chose. Dès que la Bible est le seul fondement, la seule source et le seul juge, il n'y a pas à choisir en elle, il n'y a pas de versets plus importants les uns que les autres, il faut tout viser, tout mettre en œuvre, et l'on n'a pas même le droit de rester dans le doute sur un point dont la Bible a parlé. Aussi n'est-il point facile de se former une manière de voir véritablement biblique. Celles qui tiennent le plus à ce titre sont loin de le mériter. La théologie des réformateurs n'est point tirée de la Bible uniquement et sans secours étranger. Ils ont accepté le travail dogmatique de quinze siècles en abrogeant les décisions qui établissaient une autre autorité que l'Ecriture, ou qui de prime abord semblaient en contradiction avec celle-ci; mais que tout ce qu'ils ont conservé de cet héritage soit démontrable par les livres saints, que leurs systèmes religieux résument l'Ecriture sainte, sans en rien laisser en arrière et sans y rien ajouter, c'est une prétention insoutenable. Ainsi l'autorité absolue du texte ne supprime pas l'emploi de la raison individuelle. Chacun choisit dans la Bible les éléments qui conviennent à sa pensée. Avec la meilleure volonté de se soumettre, il est impossible que l'interprète vivant ne domine pas la lettre; la circonstance que notre opinion nous paraît ressortir des Ecritures ne nous en ôte ni le mérite, ni la responsabilité,

puisque d'autres les allèguent pareillement en faveur d'un parti contraire. Notre foi reste notre ouvrage, et la méthode n'aboutit pas.

Qui nous prouve d'ailleurs l'inspiration surnaturelle de tous les ouvrages dont se compose le recueil sacré ? Le témoignage de l'Eglise qui la leur attribue, et pas autre chose; car si nous en appelions à leur excellence intrinsèque, nous nous ferions juges du Saint-Esprit. Statuer l'autorité du volume en rejetant celle des docteurs qui en ont choisi les éléments, c'est un coup d'autorité dont rien ne saurait masquer la violence. Et c'est uniquement le respect pour la tradition réformée, ce n'est pas le respect pour la Parole de Dieu qui suggère ce procédé héroïque. Ce que le dernier commanderait avant tout, c'est qu'on ne reçût rien comme venant de Dieu sans en être parfaitement sûr. L'autorité de l'Ecriture exige donc la définition de l'Ecriture, laquelle implique nécessairement l'autorité de l'Eglise et de la tradition. La réforme n'en voulant pas, elle est forcée de remettre à l'individu le soin de trouver en quoi la Parole de Dieu consiste, c'est-à-dire de lui livrer tout. Il ne s'agit plus seulement du sens des mots, il s'agit de savoir quels textes il faut accepter ou rejeter, quels sont les auteurs des livres consacrés, quelle sorte d'inspiration chacun d'eux s'attribue lui-même, quelle il accorde à d'autres, quelle nous devons leur accorder. Pour résoudre de telles

questions, l'autorité de la Bible ne sert plus de rien, et la raison individuelle reste le seul critère, le seul organe de la vérité. Ce sont là des vérités banales, mais plus elles sont banales, moins il est permis de les méconnaître.

Ainsi la divine autorité de la Bible posée comme fondement par la Réforme ne dispense nullement l'homme, sujet à l'erreur de se faire une opinion à lui-même, puisqu'à tout le moins, il lui reste le soin de choisir entre les diverses interprétations du livre saint, c'est-à-dire entre des systèmes diamétralement opposés les uns aux autres.

Puis cette thèse de la Bible divine oblige d'admettre l'inspiration et l'autorité de l'Eglise, qui a choisi les livres de la Bible et déclaré leur origine. Elle implique donc l'autorité de l'Eglise en général, à moins qu'on ne puisse marquer autrement que par une pure assertion le moment où ce privilége lui a été retiré. La Réforme abjure et se soumet à la tradition, ou bien la valeur et l'autorité de la Bible elle-même sont remises au jugement individuel; la Bible n'est plus dès lors qu'un document et un problème, la Réforme abandonne encore sa position historique et son trait distinctif, l'esprit humain reste la seule autorité pour lui-même, et nous entrons en plein dans la libre pensée, dont le Christianisme libéral n'est qu'un costume de circonstance. Le choix de ce dernier nom n'est pourtant pas un caprice, ce n'est pas une rémi-

niscence ingénieuse, moins encore un calcul; il marque le terme d'une évolution dont tous les moments sont numérotés. Chacun se cramponne à son cran, sans arrêter la roue.

La libre pensée, on y vient. Qu'est-ce que c'est?

Les libres penseurs ont été désignés successivement sous les noms de libertins, d'esprits forts et de philosophes. Ils ont renoncé à ce dernier titre, qui les décrierait. Le libre penseur est un occidental dont les opinions sont ce qu'il lui plaît, qui peut-être n'en a point du tout, mais qui ne veut entendre parler ni du Christianisme, ni d'aucune révélation divine quelconque. Cette définition nous paraît conforme à l'usage; il y avait quelque intérêt à la donner, entre autres pour constater quelle grave restriction apporte la profession de libre pensée à la liberté de penser. En effet, le Christianisme est entendu de bien des manières, le terme révélation comprend les rapports les plus différents; mais d'entrée tous ces rapports sont exclus. Permis au libre penseur de croire en Dieu. Seulement, dans ce cas, pour éviter de se contredire, il doit écarter de l'idée divine toute possibilité de se manifester dans l'âme humaine et dans l'histoire, autrement le problème d'une révélation de fait resterait ouvert, ce qui est absolument contraire aux règles de la profession.

Si le libre penseur songeait à l'histoire, il ne tarderait pas à s'apercevoir que son esprit s'exerce

sur des problèmes posés par les antécédents, que la tradition le domine en tout, qu'il en tire toute sa substance, et qu'en la transformant il la continue lui-même. Il ne saurait lui échapper qu'erreur ou vérité, le Christianisme, toujours mélangé, toujours obscurci, et d'autant moins contesté peut-être qu'il était plus défiguré, se trouve mêlé à tout ce qui existe chez nous; que l'esprit philosophique, nourri dans l'Eglise, s'exerce encore aux problèmes posés par l'Eglise, et que lui-même, dans sa révolte, est encore un fils de l'Eglise. Le titre même dont il se pare ne dit-il pas éloquemment que l'Eglise est sa raison d'être ?

Le moment vient où la protestation ne suffit plus; l'esprit exténué sent enfin le besoin de prendre quelque chose, et le libre penseur tourne au philosophe.

Nous ne raconterons pas les vicissitudes de la philosophie, il suffit de rappeler son programme. La philosophie veut être la science des principes, une science certaine, partant de ce qui n'a pas besoin d'être prouvé, pour démontrer tout le reste. De quoi dispose-t-elle au début ? De la nature et de l'esprit, c'est-à-dire du phénomène, du *représenté* et des lois suivant lesquelles la représentation se constitue et s'ordonne. Impossible de rien ajouter à cela, impossible de passer plus loin sans enfreindre les conditions posées. Affirmer l'existence d'une cause première, c'est contempler hors de soi

la loi de son activité mentale, c'est se doubler, c'est renouveler l'illusion de la mythologie. Conférer à l'ordre moral une puissance réelle, c'est prendre son désir pour une preuve, c'est se désaltérer en buvant sa soif. La philosophie n'est qu'une poésie sur le retour, le dernier roman de la jeunesse. Vous en savez le dénouement: l'esprit moderne s'est amputé. Riche de ses sacrifices, il ne cherche plus qu'à tirer parti des phénomènes dont une expérience suffisamment prolongée lui permet de prévoir la succession. Le problème des origines disparaît avec le problème des destinées. Ainsi le soleil résout la brume, ainsi le songe s'efface au matin.

Reste le problème de la vie. Il faut une bride aux passions, l'action des hommes les uns sur les autres réclame une loi. On ne sait pas trop à quoi sert la métaphysique, mais chacun avoue que la morale serait bien utile, si seulement on s'y conformait. Par bonheur, la possibilité de régler notre conduite n'est pas subordonnée à des convictions religieuses ou métaphysiques. L'indépendance de la morale sert de complément et de correctif au positivisme où l'esprit de ce siècle s'est arrêté. A ce titre tout pratique, cette thèse rajeunie mériterait quelque respect. Mais elle en a d'autres. Le premier de tous, c'est qu'elle est vraie, non pas d'une vérité de fait, ainsi qu'on l'a dit, sans bien s'entendre, mais d'une vérité plus haute. Le dra-

peau de l'idéalisme flotte encore sur ce dernier rempart. Il faut s'y rallier. C'est de là qu'il faut descendre pour reconquérir le monde, c'est de là qu'il faut s'élever pour retrouver Dieu. Dans l'ordre de la connaissance, à mes yeux, il est évident que ce qu'il y a de plus certain pour nous, c'est nous-même, que nous n'avons pas besoin de croire en Dieu pour sentir la différence du bien et du mal, et qu'indépendamment de toute autre chose, ce sentiment est un lien aussi bien qu'un mobile, tellement que l'athée et le dévot sont également obligés. En tout ceci nous adhérons à la morale indépendante. Mais si l'on n'arrête pas le mouvement naturel de la pensée juste à ce point, par un acte de volonté souveraine, on se demandera comment l'idée morale pourrait nous obliger effectivement, si elle ne répondait à rien dans l'ordre universel, et n'était après tout qu'une particularité psychologique ? La question n'est point oiseuse, elle devient pratique et pressante lorsqu'on a constaté que le vrai sentiment du devoir n'est pas si commun, que les hommes sont fort éloignés de se respecter toujours eux-mêmes, et rarement disposés à reconnaître sincèrement et sans contrainte au voisin le même droit qu'ils s'attribuent. N'accorder d'autre fondement à la morale que le fait accidentel de cette inclinaison de l'esprit chez certains privilégiés, c'est à la fois, semble-t-il, la rétrécir et la compromettre. Comprend-on bien,

d'ailleurs, comment l'âme pourrait persévérer jusqu'à la fin dans la poursuite du bien, sans croire au succès final de son effort? Et croire au triomphe du bien n'est-ce pas lui donner une force réelle, universelle. N'est-ce pas croire au Dieu vivant, au Dieu vengeur? C'est dans cet ordre d'idées qu'il faut, à l'instar de Kant, chercher des motifs de foi, sinon des démonstrations. Celles qu'on a tentées en partant de la pure notion d'être ou des généralités du monde physique ne sont propres qu'à nous égarer. Ainsi, la morale indépendante est précieuse à titre de correctif, de purgatif, de transition et de méthode; on ne saurait l'estimer trop haut, mais il n'y faut pas enchaîner l'esprit.

III

Après cela, je l'avouerai, Dieu n'est pas seulement à mes yeux l'explication et la sanction de l'ordre moral. Des preuves, des arguments, même les meilleurs, ne nous donneront jamais Dieu. Sans le connaître, on peut avoir de bonnes raisons pour croire à son existence; mais il est possible de le connaître, et cela vaut mieux. Suivant mon intime conviction, Dieu est un objet d'expérience. Je n'entends pas d'une expérience que chacun ait faite, comme de respirer, par exemple, quoique cela pût se dire aussi, mais sans nous conduire à notre point. Je parle seulement d'une expérience que chacun peut faire, s'il

le veut. Tout le monde ne va pas en Amérique, mais tout le monde peut y aller, et tout le monde admet qu'elle existe. Eh bien! pour voir Dieu, c'est comme pour voir l'Amérique, il faut quitter la rive, il faut s'embarquer. Mais sied-il bien à ceux qui sont restés à terre de se moquer et de prétendre que les voyageurs n'ont rien vu, parce qu'eux n'ont rien vu ? Je n'ignore pas qu'on peut mentir. Si j'avais voyagé moi-même, mes récits n'ajouteraient pas grand chose à l'autorité des témoins qui m'ont précédé. Je pourrais tromper ou me tromper comme eux. Mais je ne crois pas que saint Paul, que saint François, que sainte Thérèse, que Fénélon, que Pascal aient menti, ni qu'ils n'aient fait que rêver. Et s'ils ont rêvé, la substance de leur rêve est quelque part. Les soupirs de Thomas de Kempen, les larmes du peintre de Fiesole, les paroles de leur maître à tous, ont une douceur pénétrante où l'art n'atteint pas. C'est la nature, c'est une autre nature, c'est la vraie nature. Les philosophes, les critiques en dissertent comme l'aveugle des couleurs. Ils ne sauraient nier l'inspiration, mais où en cherchent-ils l'origine? Leurs explications sont plus merveilleuses que le miracle lui-même. Les ennemis de la superstition connaissent la plante qui se nourrit de sa propre sève, l'eau qui remonte au-dessus de sa source, le levier qui soulève des fardeaux sans point d'appui. Ceux qui n'admirent pas ces belles inventions sont des mystiques, ce qui dit tout.

Eh bien! mysticisme soit; nous en acceptons l'opprobre. Nous croyons que Dieu est, qu'il est esprit, qu'il est le père des esprits, qu'il parle à l'esprit. Nous n'ignorons pas qu'on peut feindre qu'il parle lorsqu'il se tait, nous n'ignorons pas qu'on peut confondre l'imagination de son propre cœur avec cette voix intérieure. Nous ne méconnaissons point les périls attachés à notre opinion. Nous confessons que le préjugé qui l'accable s'explique et se justifie jusqu'à un certain point par l'histoire. Nous croyons sentir l'inspiration chez plusieurs, nous n'attribuons l'infaillibilité à personne. Nous accordons que le mysticisme ne résout pas mieux que le rationalisme, pas mieux que l'autorité, le problème chimérique de la certitude absolue. Nul ne peut être entièrement certain que si Dieu lui parle lui-même, et encore ce motif incommunicable de conviction repose-t-il après tout sur l'énergie du sentiment intérieur, laquelle, sans doute, a des degrés et n'exclut ni l'illusion, ni les mélanges. Mais il faudrait plus que tout cela pour condamner une croyance impliquée dans la foi sincère en Dieu.

L'objet de cette croyance, c'est le Saint-Esprit. Toute notre pensée là-dessus peut s'exprimer par deux mots, le premier: « *l'Esprit souffle où il veut,* » le second: « *vous reconnaîtrez l'arbre à ses fruits.* » A tous les arguments *à priori* pour établir l'inspiration nécessaire d'un homme, d'un conseil ou d'un livre, une spiritualité véritable opposerait un *à*

priori supérieur, si l'évidence du fait ne l'en dispensait. Nul ne peut prescrire sa voie à l'Esprit. Mais l'intelligence et la conscience le reconnaissent là où il souffle. L'inspiration particulière, éminente, devient sensible à l'inspiration universelle.

Une fois ce point capital gagné, une fois le lecteur convaincu que tous les critères artificiels sont illusoires, que la vérité ne se distingue pas de l'erreur en bloc, à sa marque de fabrique, mais qu'en chaque sujet il faut la sentir et la choisir, l'acerbité de nos critiques précédentes ne le déconcertera plus. Il verra que nous n'en pouvons rien rabattre, mais dans les débris des constructions écroulées, il trouvera des matériaux d'une valeur inestimable. Il saisira l'accord qui domine les grandes dissonances, et la vérité s'organisera.

Et d'abord le Catholicisme, la Réforme, la Philosophie ne sont pas seulement des méthodes, ce sont des vases. S'ils se brisent, la vérité qu'ils renferment en sortira. La logique intérieure de la Réforme travaille à la dissoudre, celle du Catholicisme le pousse à l'absurde, mais le Christianisme n'en est pas atteint chez ceux qui en ont senti la puissance. La Philosophie subsiste également par les vérités expérimentales dont elle témoigne. Et de plus, indépendamment de ce fond commun, chacune de ces formes représente une vérité particulière.

Dieu vit dans l'histoire, l'Esprit, qui a parlé, parle toujours; Jésus-Christ n'a pas abandonné

son Eglise, son sacrifice est permanent, il ne finira qu'avec la suppression de la misère et du crime. L'homme isolé ne sait rien, il n'est rien que par la tradition. Le Catholicisme témoigne de cette présence de Dieu dans l'histoire et dans le cœur. Ces vérités, il peut les travestir, les rendre odieuses, mais il les garde. Il en tire parfois un éclat singulier, un attrait vainqueur; il ne cèdera qu'à celui qui les saura et qui les dira mieux qu'il n'a fait lui-même.

La Réforme n'a pas le mot des choses, la vertu créatrice, elle n'est aujourd'hui que ce qu'elle fut dès l'origine : une protestation de la conscience et du sens commun contre le sophisme, une résistance de l'esprit religieux à la corruption cléricale. A la prêtrise (mal extirpée de son propre sein) la Réforme oppose le sacerdoce universel: elle s'inscrit contre la doctrine d'un Saint-Esprit à l'attache, elle maudit la théurgie, elle démasque le mensonge d'une tradition qui contredit son point de départ en toutes choses. Elle rappelle le Christianisme à ses origines, elle en met les documents authentiques sous les yeux de tout homme qui sait lire et lui dit : Voyez vous-même. La Réforme témoigne ainsi d'une vérité capitale. Si la Providence préside à l'histoire, si Dieu s'y montre, si le présent est déterminé par le passé, s'il y a une continuité, une tradition, ce qui est la raison d'être du Catholicisme, si l'histoire en un mot est de quelque valeur, tous les moments et tous les

individus ne sauraient avoir la même importance. Le Christianisme, nœud de l'histoire, se résume en Jésus-Christ. Avant de spéculer et de définir son essence, il faut savoir ce que Jésus a fait, ce qu'il a dit, l'impression qu'il a produite sur les témoins de sa vie, la manière dont les apôtres qu'il a choisis ont compris son enseignement. Le temps où nous reporte l'Evangile est une journée décisive, dont la lumière et la chaleur ont rayonné jusqu'à nous. Cela suffit pour donner à ce livre une importance unique. Tout homme qui se dit chrétien doit le savoir par cœur; après cela, qu'il tâche de le comprendre. Que les pensées de Jésus-Christ et de ses apôtres y soient toujours fidèlement rapportées ou pas, c'est en tous cas ce que nous en avons de plus certain. Que ces pensées soient celles de Dieu lui-même ou pas, elles ont plus de valeur que tout autre discours. Le Catholicisme ne conteste pas cela directement; il ne prétend qu'à donner de l'Evangile une interprétation authentique. Mais du moment qu'il existe une interprétation pareille, elle se substitue au texte, qui devient inutile, et qui, dès lors, n'est plus consulté. La Réforme aussi pensait renfermer l'Evangile dans ses formulaires. Mais ces produits de la tradition dont elle se croyait affranchie s'en vont pièce à pièce et seront bientôt balayés. Si la Réforme avait pu réellement imposer ses symboles, ils auraient pris la place de la Bible. Mais c'était impraticable, contradictoire. En mettant

la lecture de la Bible au premier rang des devoirs religieux, elle a, bon gré mal gré, livré ses symboles au contrôle perpétuel de la discussion. En récompense elle a sauvé l'Evangile, et nulle imprécation, nulle violence n'empêcheront qu'il ne soit abondamment répandu sur toute la terre.

Tel est donc le sens positif de la Réforme. Dans la donnée d'une vérité traditionnelle, dans le développement intellectuel, moral, social, qui se rattache au nom de Jésus-Christ, elle fait ressortir la suprême importance du point de départ, elle défend la source contre les intérêts tentés de la combler ou de l'empoisonner. L'infaillibilité de la Bible et l'infaillibilité du pape se fondent sur des arguments assez semblables; il est peut-être difficile pour un esprit qui fait passer la conséquence avant tout de bien établir la première en évitant la seconde; mais la conséquence d'un système artificiel nous touche peu. La Bible est ce qu'elle est. Cette infaillibilité-là, du moins, n'a point de passions et point d'intérêts dans ce monde. Ajoutons que le réformé, ne pouvant compter sur l'absolution d'aucun homme, reste responsable de lui-même jusqu'à son dernier soupir, et la différence de l'Ecosse et de l'Espagne cessera de nous étonner.

Je ne méconnais point l'autorité de l'Eglise si cette église est bien celle de Jésus-Christ, si je puis comparer ses institutions, sa doctrine et sa conduite au souvenir de Jésus-Christ. Mais enfin,

lorsqu'il est question de croire et d'agir, le dernier mot reste à la conscience. En décider autrement, c'est la supprimer, c'est annuler la responsabilité, c'est détruire l'homme. Ma raison et ma volonté viennent de Dieu, je n'ai pas le droit de les livrer, et Dieu lui-même ne veut pas me les reprendre. Entre l'abdication complète aux mains d'un homme et la complète émancipation du jugement individuel, il n'y a pas une seule position tenable. Ainsi, quoiqu'on fasse, la tradition ne peut être qu'un document pour celui qui n'entend pas livrer sa conscience. Si je crois ce que l'Eglise enseigne parce que c'est l'Eglise qui parle, j'abdique ma personnalité, je renonce à la qualité d'homme. Mais, je deviens homme au contraire, dans la communion de l'humanité, si je me prosterne devant l'Eglise, parce que la vérité qui vit en moi rend témoignage à la vérité qui vit dans l'Eglise. On le voit donc enfin, l'idée catholique, l'idée protestante, l'indépendance philosophique ne s'excluent pas, elles s'appellent bien plutôt et se complètent. C'est l'Eglise, non pas infaillible, mais responsable et pourtant guidée par l'Esprit de Dieu, qui a placé la Bible dans mes mains. Je la reçois avec respect, non pourtant sans défiance, l'histoire me les prescrit l'une et l'autre. J'y trouve une direction, un modèle, une promesse qui répond à mes besoins. Je pressens que si ces récits étranges étaient vrais, s'ils avaient la portée qu'y attachaient ceux dont

je les tiens, ils résoudraient l'énigme de ma condition. Si Dieu me répond au dedans de moi quand je le supplie de m'éclairer, s'il confirme ce que je lis, si mes inclinations changent sous cette influence, si j'y puise la force de faire ce que je savais être mon devoir sans réussir à m'en acquitter, je croirai ; et si cette expérience devient habituelle, je saurai.

Je croirai, je saurai sans cesser d'être homme, sans cesser d'avoir besoin de lumière et sans cesser de la chercher. Je me donnerai tout entier sans me perdre un seul instant. C'est par le don de moi-même que j'acquerrai la pleine possession de moi-même. La stérilité de la philosophie ne tient pas aux causes subtiles dont se préoccupe une critique transcendante. Rigoureusement on ne peut rien prouver, c'est bien vrai, mais on n'en demande pas tant : une explication plausible des choses seulement nous suffirait, le malheur c'est qu'elle manque ; le monde semble être tissu de contradictions. Si le système de la nécessité physique que nous voyons régner partout au dehors et qui seul nous fournit l'enchaînement intelligible dont nous avons besoin nous expliquait aussi le dedans, l'homme, avec ses besoins, son idéal, ses aspirations morales, — si nous pouvions ramener l'ordre moral au mécanisme sans le détruire, — les dernières objections seraient levées, le matérialisme ne serait plus contesté. — Pareillement, si la fatalité natu-

relle servait constamment les fins légitimes des êtres moraux, si les hommes surtout étaient ce qu'ils croient devoir être, où s'ils s'efforçaient seulement de le devenir, la Providence de Dieu rencontrerait peu d'incrédules. Comprendre le monde tel qu'il est, le monde et l'homme; embrasser dans une seule pensée l'ordre physique et l'ordre moral, tel est le réel problème de la philosophie. L'insuccès de nombreux efforts a fait désespérer de l'entreprise. On s'est mis dans l'esprit que la solution est introuvable, et l'on n'a plus songé qu'à s'expliquer ce qui la rend telle. C'est ainsi que la critique de l'école a vu le jour.

Mais elle-même a fait naître des motifs d'espoir. Jusqu'aux derniers temps on a presque toujours cherché dans la physique les raisons de l'ordre moral, soit par l'analyse immédiate des phénomènes, soit en partant d'une ontologie qui n'est que de la physique sublimée. Ainsi posé, le problème est certainement insoluble, car de la nécessité la liberté ne saurait procéder.

La réciproque n'est pas vraie. La nécessité peut très bien sortir de la liberté, c'est pourquoi la considération de l'ordre moral donne un meilleur commencement. D'ailleurs, il vaut mieux conclure de ce qui doit être à ce qui est que de ce qui est à ce qui doit être, parce que ce qui doit être est plus certain. Seulement, ne l'oublions pas : pour entendre la voix de la conscience, il faut le *fer*

propos de lui obéir. Cette voix qui parle intérieurement à chacun jusqu'à ce qu'il l'ait étouffée, ne sépare point l'individu de l'humanité, elle lui arrive à travers l'humanité. La tradition a formé notre nature intellectuelle et morale, elle a formé notre conscience, nous ne saurions nous en détacher et nous perdrions tout à le faire. Mais en lui restant unis, nous pouvons cependant réagir sur elle. La pensée individuelle est une cellule dans l'organisme de l'histoire. En essayant de lire le fait à la lumière de l'idée morale, de comprendre comment le monde peut être ce qu'il est, quoique le bien soit le fond de tout, nous nous efforçons d'épurer une idée du bien qui s'est élaborée dans la conscience de l'humanité, nous sommes ainsi dans la tradition, et nous lui rendons justice, c'est-à-dire que nous la jugeons. Si nous y reconnaissons une divine empreinte, si nous y discernons le pur de l'impur, la source des effluves, le centre des bords, et si dans le centre de l'histoire, dans la source de lumière et de vie, nous adorons Dieu, c'est en vertu du sens divin qui est en nous, autrement nous n'aurions aucun moyen de connaître les choses divines.

Ainsi, la foi dans cette lumière « qui éclaire tout homme venant au monde, » nous permet de nous prosterner, sans renoncer à notre jugement, à notre raison, sans renoncer à notre qualité d'homme. Et cette révélation intime où nous aspirons, nous n'y étendons pas pour nous seuls, le sens divin dont

nous parlons, c'est le jugement moral; le caractère divin dont nous nous glorifions, c'est notre qualité d'agent libre, de sorte que notre mysticisme n'est, après tout, qu'une libre philosophie.

La même lumière éclaire tout homme — oui, sans doute, pourvu qu'il n'éteigne pas sa lampe et qu'il la nourrisse.

Ainsi le doute et la tradition, le sentiment intime et l'Ecriture, la métaphysique et le criticisme, l'histoire et la nature, nous n'excluons rien, nous mêlons tout. Ces ingrédients nous sont tous nécessaires pour l'accomplissement de notre dessein, lequel est, encore une fois, de concilier l'idée et le fait, l'expérience et la raison; plus précisément, de nous expliquer le monde réel sans ôter au bien la souveraineté dont le revêt la conscience. Mais ces éléments disparates se sont-ils pénétrés de manière à ne former qu'une substance, une pensée, ou plutôt n'aurait-on pas fait quelque manière d'éclectisme, un assemblage de théorèmes choisis dans des livres au gré des convenances du moment, et dont les démonstrations s'entre-détruisent ? Est-ce ouvrage de tailleur ou de tisserand ? Ce n'est pas à nous d'en juger. Mais quels que soient les matériaux et les outils employés, la Philosophie de la Liberté ne doit être accueillie que sur le pied d'une hypothèse soumise au contrôle de la raison.

LA PHILOSOPHIE

DE

LA LIBERTÉ

HISTOIRE

PREMIÈRE LEÇON

Résumé de la première partie : L'IDÉE (Thèses I-XX)

Messieurs, nous cherchons ensemble le secret de notre destinée en partant de Dieu et de la création. Nous avons essayé de justifier l'emploi de ces idées dans un premier cours. Je rappellerai en peu de mots comment nous y sommes arrivés.

J'ai tenté l'esquisse d'une métaphysique pour servir d'introduction à l'étude de la morale : destination plus ou moins accidentelle qui n'a pas laissé d'exercer quelque influence sur la forme de mon travail. Celle-ci n'en marque pas moins bien notre place en philosophie. Un quart de siècle avant que la question fût mise à l'ordre du jour à Paris, nous

avons commencé par discuter l'indépendance de la morale. Nous n'admettions pas plus alors qu'aujourd'hui la possibilité d'en construire et d'en achever la science isolément, sans égard au monde où l'activité morale est appelée à se déployer; mais nous étions encore plus éloigné de vouloir subordonner la morale à quoi que ce soit. Au contraire, appuyé sur la valeur absolue de l'ordre moral pour la conscience, nous avons présenté les conditions qui rendent la morale possible comme les fondements nécessaires de la philosophie. Ainsi dès l'origine la morale, qui a besoin de la philosophie pour s'achever, donne des lois à la philosophie et lui dicte son programme. Nous nous sommes mis en quête d'une métaphysique dont nous possédions le signalement : elle devait justifier la liberté humaine et l'existence d'un principe supérieur propre à lui servir de règle. Suivant l'ordre de la connaissance, la certitude et l'autorité immédiate du devoir sont le commencement de tout, elles ne sauraient être mises en question. On peut s'en tenir là, dans la pensée que nos lumières ne vont pas plus loin : critique un peu timide, qui se transformerait en dogmatisme à rebours, si l'on essayait de l'entendre en ce sens qu'il n'y ait réellement rien au-delà de cette certitude personnelle. S'arrêter au simple fait du devoir, c'est renoncer à la philosophie. Du fait abstrait, formel, qu'il existe un devoir pour nous, il est d'ailleurs malaisé de dé-

duire le système de nos obligations. C'est pourquoi reconnaissant dès le début que la volonté se sait obligée, nous demandons comment cette conscience peut s'expliquer, et nous ne trouvons de réponse satisfaisante à la question posée que dans l'affirmation d'une volonté supérieure, ayant autorité sur la nôtre. Ainsi la morale ne dépend pas de la religion, mais elle y conduit. Celui qui se refuse à sortir du *moi* peut bien y constater le devoir, mais ce résultat ne vaut que pour lui-même, non pour tous; et de plus il renonce à en rendre compte. Les déductions tentées à ce point de vue soi-disant critique établissent tout au plus que pour rester conséquente à elle-même, pour se conserver peut-être, la volonté libre devrait se développer suivant telle ou telle maxime; elles supposent le devoir de la conséquence, le devoir de la propre conservation, elles ne les fondent point. Abstraite ou personnifiée, comprise dans le sujet ou réalisée hors de lui, l'obligation ne reste pas moins distincte de sa volonté et de fait supérieure à sa volonté. Le principe de la religion s'affirme donc, ou le devoir s'anéantit; il n'y a pas d'autre alternative.

On dit bien que le devoir ne saurait prendre origine dans la volonté d'un être supérieur sans cesser d'être la propre loi de notre nature, d'être essentiel à l'homme, en un mot d'être le devoir.

Mais ce n'est là qu'une pétition de principe, plausible à la seule imagination. Il est illusoire, assuré-

ment, de chercher notre loi dans une volonté juxtaposée à la nôtre, dans la volonté d'un être extérieur à nous, qui, par supposition, subsisterions de toutes pièces, constitués spirituellement et physiquement indépendamment de lui. Une volonté semblable ne nous touche point; pour que nous la connussions, il lui faudrait se déclarer à nos sens externes, comme il faudrait des motifs extérieurs et sensibles de crainte, d'espérance ou d'affection pour nous engager à lui obéir. En plaçant la règle de notre conduite dans une volonté pareille, nous renoncerions à ce gouvernement de la raison par elle-même qui est la fonction propre de l'être moral. Mais comprendre de cette manière exclusive les rapports possibles de deux volontés, c'est nier Dieu. En laissant subsister provisoirement, à titre de simples problèmes, les idées de Dieu et de création, nous arrivons à une conception toute différente. Dans la supposition que l'homme fût une créature, sa raison serait l'œuvre de Dieu, sa raison serait la manifestation de la volonté créatrice à son égard. Il trouverait donc en lui-même, comme expression de sa propre essence, la loi de son activité, il posséderait ainsi la plus entière autonomie; mais il réussirait à s'expliquer par la divinité de son origine, la merveilleuse faculté qu'il possède de se donner à lui-même une loi dont il n'est plus le maître de s'affranchir.

Il reste donc que l'obligation morale soit-elle

même la dernière limite de la science, de la pensée et de la foi, ou bien qu'on en cherche la cause dans une volonté supérieure; et comme en philosophie il convient de remonter aussi haut qu'on le peut, c'est à cette dernière donnée que nous nous sommes attaché, quitte à revenir sur nos pas s'il était impossible de la suivre.

Mais la simple idée que nous dépendons d'une volonté supérieure ne constitue pas une connaissance suffisante du principe premier, quoiqu'elle en forme sans doute un élément considérable. Pour nous élever à ce principe, il faut interroger l'ensemble des vérités immédiates, les faits d'expérience sensible, les faits de conscience psychologique, les vérités nécessaires de l'ordre rationnel et enfin ces vérités nécessaires de l'ordre moral que nous avons rencontrées dès le premier pas.

L'expérience sensible ne dépasse pas le multiple, le contingent et le subjectif; mais dans la conscience nous trouvons l'être. Toute notre idée d'être est prise là. Nous l'appliquons hors de nous, à tort ou à droit, avec les atténuations, les sublimations, les modifications de tout genre que les circonstances nous suggèrent; mais enfin partout où nous affirmons véritablement l'être d'un sujet quelconque, nous entendons par cet être quelque chose d'analogue à ce que nous pensons en disant *je suis*. De ce même centre : *je suis*, produit de la réflexion, partent les notions de cause, d'activité, de force, et

les notions plus générales encore de quantité, de qualité, de relation, qui sont comme les bras ou comme les rayons de l'intelligence. Le mot d'école est *catégories*. L'emploi des catégories étant universel d'après la loi même de l'esprit, elles constituent (à titre du moins problématique et provisoire) des éléments à mettre en œuvre dans la définition du principe premier.

Enfin, il faut distinguer des rayons et du foyer même de l'intelligence, la force motrice, l'attrait générateur des travaux de la pensée, la cause finale, la muse, la raison. Constamment, dans toutes les directions, notre esprit cherche à reculer les limites, il veut atteindre les conditions de sa connaissance et les conditions de ces conditions, il poursuit l'infini, l'inconditionnel, l'absolu, dont il croit avoir aperçu quelque lueur au fond de cet abîme qui est lui-même. Ce besoin de l'inconditionnel, sa vision furtive, tout cela c'est la raison.

Nous ne répondons pas à ceux qui la traitent de chimère : l'infirmité des aveugles n'obscurcit point le soleil. Nous empruntons à la conscience son intuition, à la raison son inspiration, et le problème du principe des choses devient pour nous le problème de l'être inconditionnel. Il s'agit de déterminer l'idée de l'absolu, en d'autres termes il s'agit de concevoir un être tel qu'il puisse exister par lui-même sans contradiction.

On objecte qu'une telle conception n'a de valeur

que pour l'esprit qui l'a produite. Il est impossible en effet de démontrer que la portée s'en étende au-delà, mais il n'est pas absurde de le croire. La théorie de l'être inconditionnel que nous avons en perspective sera bien ou mal construite, conforme ou contraire aux lois de l'esprit, voilà la véritable alternative : si elle réussit mal, il faudra la refaire ; si elle est bonne, régulière, elle vaudra ce que valent les produits réguliers de l'esprit humain, elle vaudra ce que vaut la science, même la science expérimentale, car une science quelconque n'est autre chose qu'un produit de nos facultés, et l'expérience en particulier n'est qu'une application des lois subjectives de l'intelligence au fait subjectif de la sensation. Jusqu'à ce que les facultés privilégiées aient produit leurs titres, nous n'en reconnaîtrons pas. Qu'on supprime la raison si l'on peut, qu'on explique la marche de l'esprit humain sans lui reconnaître une tendance à l'unité inconditionnelle, mais si l'on est contraint par l'évidence à reconnaître la raison dans l'âme, qu'on lui assigne son objet comme on assigne leur objet aux facultés inférieures. Doutez de l'esprit et soyez conséquent en doutant de tout, ou croyez à l'esprit humain et soyez conséquent en croyant à Dieu, que l'esprit humain proclame ! Tous, il est vrai, ne l'entendent pas ainsi. Au lieu de continuer la critique de Kant pour la faire aboutir, quelques-uns la pétrifient. Généralisant outre mesure ce que leur maître n'a-

vait dit à bon escient que de la raison purement théorique, séparant une analyse inachevée de tout ce qui l'explique, la complète et la restreint, ils érigent en dogme l'opinion qui voit dans la raison une faculté purement formelle, uniquement destinée à régulariser l'emploi de l'expérience, mais condamnée par sa nature essentielle à d'inévitables illusions, qu'ils se flattent pourtant d'avoir dissipées. Contraints de voir dans la raison la faculté maîtresse, ils lui refusent néanmoins tout objet réel. C'est le travestissement de la critique et l'incurable déchirement de l'esprit.

Nous écartons ces obstacles et nous persistons à poser le problème de l'être inconditionnel. Ce problème, l'expérience nous oblige aussitôt à le circonscrire. La notion de l'être inconditionnel ne saurait devenir l'objet de notre croyance si nous ne parvenons à montrer en elle la raison d'être du multiple et du divers. La conscience morale assigne à notre investigation des limites encore plus précises : elle nous instruit à tenir pour réelle, sans égard aux objections les plus spécieuses, la liberté que nous avons le sentiment de posséder, parce qu'elle nous ordonne l'obéissance au devoir, et que sans notre liberté, l'autorité du devoir serait illusoire. Ainsi le principe que nous cherchons ne doit pas seulement rendre compte de la multiplicité phénoménale, il doit justifier aux yeux de la raison la réalité de notre liberté, qui n'est pas la liberté pure

et simple, mais la liberté affectée d'une obligation.

Nous savons donc où nous voulons aller. Ce que nous cherchons, nous l'avons déjà. Nous nous croyons libres, mais d'une liberté limitée par la nature quant à l'étendue du champ qu'elle embrasse, et déterminée dans sa direction par le devoir. Ces marques ne sont pas celles où la raison peut reconnaître un principe existant par lui-même sans conditions. Bon gré malgré, l'homme est obligé de sortir de lui-même pour se comprendre. Il n'est pas auteur de lui-même au sens absolu. Mais s'il est libre et qu'il aît un auteur, il faut que cet auteur soit libre lui-même; telle est la conclusion de ces préliminaires. Il est malaisé de comprendre qu'un être libre soit le produit d'un autre être libre; mais qu'une cause qui agit nécessairement dans une direction déterminée puisse avoir pour effet la liberté de choix, ceci est manifestement impossible et contradictoire. Liberté, nécessité, il n'existe aucun moyen d'échapper à cette alternative. Pour rendre raison de l'expérience, pour rendre raison de l'humanité, le principe inconditionnel que nous cherchons doit être une cause libre.

Nous avons ce que nous cherchons, et pourtant il faut nous résoudre à le chercher encore. Nous possédons la vérité philosophique à la manière d'un dogme, sans la comprendre. Comment l'être inconditionnel peut-il être cause, comment peut-il être libre ? Voilà ce qu'il s'agirait d'entendre. Toute plu-

ralité vient s'éteindre dans la première conception de l'être absolu. Rien ne saurait subsister hors de lui, rien ne subsiste que lui; comment donc serait-il cause, où sera le théâtre de son action, en quoi consistera la liberté d'un être qui résume éternellement tout le possible? Avant que ces questions aient reçu des réponses satisfaisantes, nous ne posséderons point l'idée dont nous éprouvons le besoin. L'inconditionnel, c'est tout; la cause libre, nous nous la représentons aussitôt et forcément, suivant l'analogie que nous fournit notre expérience, comme une intelligence finie, qui est quelque part, c'est-à-dire dans l'espace, dans la nature, en relation avec d'autres intelligences. Le panthéisme le plus dévorant, l'anthropomorphisme le plus naïf s'entrechoquent dans notre définition du principe. Il s'agit de concilier ces oppositions extrêmes, non par les compromis contradictoires dont la théologie a tant abusé, mais dans une idée.

I

Le principe de toute existence est un. Lorsqu'on n'est protégé ni par une totale incapacité de réflexion, ni par les hautes affectations du criticisme, ni par un fond bien étoffé de scepticisme et d'indifférence, il n'est pas sain de crier trop fort contre le panthéisme au nom d'une représentation anthropomorphique des choses qui n'est pas une conception

du tout. Vis-à-vis d'une manière de raisonner ou plutôt de s'exprimer qui suppose tout ce qui est en question, le panthéisme représente le droit, la vérité, la raison. La pensée ne saurait renoncer à l'unité de l'être, cela est évident de soi pour quiconque attache un sens au mot pensée. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir la métaphysique saturée de panthéisme dans tous les siècles qui l'ont cultivée. Le panthéisme est son point de départ naturel. Toutes les fois que l'esprit partira de la pluralité phénoménale pour se recueillir et rentrer en lui-même, il y trouvera le panthéisme. Le besoin d'expliquer l'expérience, l'intérêt supérieur de l'ordre moral incitent l'esprit à travailler pour en sortir, mais c'est la plus difficile des entreprises : plusieurs l'ont tentée, nul peut-être n'y a réussi ; on s'élève un instant pour retomber ; le danger du panthéisme est signalé, il est repoussé par des convictions énergiques, les protestations contre lui se comptent par milliers ; mais les convictions ne suffisent pas, ce n'est pas de protestations qu'il est besoin, c'est d'un acte intellectuel. Ce panthéisme, d'où la philosophie devrait s'élever, c'est vers lui que tendent à leur insu, c'est à lui que tombent naturellement les esprits nourris de croyances différentes, conçues en dehors de la spéculation, lorsqu'ils essayent de se les assimiler, de les faire vivre, et par conséquent de les mettre en mouvement. Il est au fond de presque toutes les théologies rai-

sonnées, et les dogmatiques autoritaires qui croient s'en être préservées en renonçant à l'intelligence de leurs propres formules, en emportent pourtant des lambeaux. Leurs théories de prédilection étaient primitivement inspirées par l'intérêt du panthéisme, elles ne se justifient qu'au point de vue du panthéisme, et produisent au milieu du théisme anthropomorphique les plus étranges duretés. C'est ainsi qu'on s'explique historiquement comment les systèmes religieux soi-disant orthodoxes se trouvent prêter à leur Dieu des mobiles et des décisions absolument opposés à l'idéal moral qu'ils préconisent eux-mêmes. Ces perturbations puisent leur origine dans un principe dont il est inutile de contester la légitimité; on ne saurait en combattre l'action qu'en l'extirpant, ni l'extirper qu'en supprimant avec lui la pensée : c'est l'idée de l'infini et de l'absolu. Forme élémentaire de ce principe, première expression de ce besoin, le panthéisme se trouve ainsi sur toutes les routes, c'est un passage obligé pour toutes les doctrines; celles qui ne l'ont pas encore traversé sont en dehors de la vérité : pour n'avoir plus à le craindre, il faut le dominer, il faut le posséder, il faut l'avoir absorbé. La démarche décisive de la raison consiste à faire voir que l'être inconditionnel peut réellement se déterminer comme une cause libre. Quand on a compris que l'être c'est l'énergie, que l'infini vrai n'est pas l'infini de la mort, mais celui de la vie, qu'il appartient à la

toute-puissance de se limiter elle-même et de faire place à d'autres que soi, alors on n'a plus rien à craindre du panthéisme; et l'être phénoménal que nous connaissons expérimentalement, l'être borné, l'être nature et liberté que nous sommes commence à nous présenter l'aspect d'un être possible.

II

Nous prenons donc pour point de départ cette unité de principe qui paraît l'axiome par excellence à certains esprits, cette unité, dirions-nous, si l'on nous permettait de joindre notre explication au simple fait, qui s'atteste évidemment à l'esprit lorsqu'il atteint un certain degré de développement. Nous ne donnons au principe aucun attribut, parce que nous n'en avons pas le droit. En l'appelant *être* nous ne voulons qu'affirmer sa réalité, et nous demandons qu'est-ce qu'être ? — Etre, c'est d'abord être pour nous, être perçu, pas davantage. Cette qualification vague n'attribue à son objet aucune réalité propre, aucun *en soi.*

Mais ce qui ne possède aucun *en soi* n'est qu'en nous et pour nous. Ce qui n'est rien en soi, n'est pas non plus par soi-même, il est donc par un autre; ce n'est pas là ce que nous cherchons : l'être réel, l'être vrai est par lui-même, il est cause de son apparence, de son existence.

Il est cause de son existence, il est donc actif ou

plutôt il est activité; c'est une activité continuelle qui se dépense à produire une existence phénoménale. Telle est l'idée que nous avons l'intention d'exprimer en disant : l'être est *substance*. Déjà nous commençons à entrevoir l'unité fondamentale des catégories : toute substance est cause, il n'y a de causes réelles que les substances.

L'être est substance, définition juste, mais insuffisante. Ce que nous cherchons, en effet, c'est une notion du principe universel qui porte en elle-même la marque de sa vérité, tellement qu'elle ne puisse être confondue avec aucune autre. Produire les signes de son existence par sa propre activité, ce n'est pas encore être vraiment cause de soi-même. L'être qui possède cette puissance la tient-il de lui-même ou d'un autre? S'il l'a reçue, il n'est pas celui que nous cherchons. S'il la tient de lui-même, il se la confère, il est l'auteur de sa propre substantialité; il n'est pas simple cause, il est son *but* à lui-même: cause de sa causalité; il est *vivant*.

Encore un pas : toute existence est nécessairement déterminée, la substance produit ses déterminations, l'être vivant se produit lui-même dans son unité substantielle d'une façon déterminée, la vie obéit à des lois. D'où viennent ces lois? L'être vivant tient-il d'un autre la règle de l'activité suivant laquelle il se donne l'existence à lui-même? Dans ce cas, il est relatif et limité. Mais l'être absolu possède cette règle en lui-même; il se la donne, il

est cause de sa propre loi, il détermine la manière dont il se produit, il n'est ni simple substance ni simple vie, il est *esprit*, il est *volonté*. Tel est en effet l'unique sens du mot esprit. L'esprit choisit ses occupations, il règle la nature de son activité, c'est-à-dire la manière dont il est cause de lui-même; c'est dans une suite de mouvements et de représentations que notre esprit se manifeste à lui-même et aux autres; son existence, en d'autres termes, est successive; notre caractère, nos convictions, nos facultés sont la substance et la raison d'être de cette succession. Mais ce caractère, ces convictions et jusqu'à ces facultés, nous nous les sommes donnés à nous-mêmes par la série même de nos déterminations antécédentes. Ce qu'on appelle être libre n'est que cela : c'est être auteur de sa propre nature, c'est produire la loi de sa propre causalité; esprit, volonté, liberté sont des termes équivalents.

La question de la cause se présente une dernière fois. L'être se rend cause de lui-même, l'être est libre. D'où vient sa liberté? — Il se peut qu'il l'aît reçue. Nous présumerions qu'il en est ainsi d'un être qui ne posséderait cette liberté de se déterminer lui-même que partiellement, d'une façon restreinte. C'est le cas de l'homme individuel, par exemple, qui est libre, mais dans les limites tracées par une nature physique et morale antérieure aux manifestations de sa liberté. Cette idée, remarquons-le bien, est l'idée d'un être relatif, d'un être fini; ce n'est

pas celle que nous cherchons. L'être existant par lui-même ne tient sa liberté que de lui-même, c'est-à-dire qu'il se la confère. Substance, il se donne l'existence : vivant, il se donne la substance : esprit libre, il se donne la vie : *absolu,* il se donne la liberté. L'être inconditionnel est cause de sa propre liberté. Libre vis-à-vis de sa liberté même, il n'est que ce qu'il veut être, il est tout ce qu'il veut être, parce qu'il veut l'être. Absolue liberté, telle est la notion positive ensemble et négative d'un être qui n'est déterminé par rien, mais qui renferme en lui-même toutes les raisons et toutes les conditions de son existence. Les échelons qui nous y ont conduit se distinguent parfaitement les uns des autres, et chacun d'eux définit précisément une sphère déterminée du monde objet de notre expérience. La substance est cause de ses manifestations ; la vie s'alimente elle-même en produisant les organes qui la réalisent suivant une loi déterminée ; l'esprit modifie les lois suivant lesquelles il se produit, il est cause de sa propre vie. Mais il y a cette contradiction dans l'esprit que d'un côté il se détermine, tandis que de l'autre il est déterminé, en d'autres termes, ce que nous appelons esprit est à la fois esprit et nature et non pas simplement esprit. La perfection de l'esprit serait d'être sans nature, l'esprit pur n'est que ce qu'il se fait, il est absolue liberté. Ici nous sommes arrêtés, il est impossible de monter plus haut. *Je suis ce que je veux,* telle

est la formule de l'inconditionnel, il n'y en a pas d'autre. Ainsi, l'absolue liberté est la notion concrète par excellence, la pure activité, la pleine réalité, la perfection. L'idée d'un être naturellement parfait est contradictoire, car un tel être parfait le serait moins que celui qui se donnerait librement la même perfection. L'idée de l'absolu n'est pas simplement celle d'un être qui puisse être conçu comme existant par lui-même, mais celle d'un être qui ne saurait être conçu comme existant d'une autre manière. Ceci n'a pas besoin d'être démontré, c'est une condition de notre recherche, c'est une règle impliquée dans toute tentative pour développer l'idée de l'être absolu; autrement il pourrait s'en trouver plusieurs, entre lesquelles le choix serait plus ou moins arbitraire, de sorte que la méthode n'aboutirait point. L'observation d'une règle aussi simple aurait suffi pour éliminer la foule des systèmes métaphysiques qui se discréditent réciproquement. Produits d'une pensée qui ne savait pas bien ce qu'il fallait chercher ou qui s'est arrêtée à mi-chemin, ces systèmes restent pourtant: ils nous instruisent des écueils. Chacun d'eux est construit sur une conception particulière du principe universel, et ces dieux divers sont tous empruntés à la nature. Dans cette mythologie nouvelle, on retrouve le Dieu pierre, le Dieu plante, le Dieu homme. Il semble qu'on n'ait qu'à choisir, et la notion la plus pauvre en éléments paraît souvent la plus profonde,

parce qu'elle est plus abstraite et plus éloignée de nous. Mais d'avance on devrait savoir que l'idée du principe supérieur à toute expérience ne peut pas être empruntée à l'expérience. Si, comprenant comment la question se pose, on demande une idée qui, de sa nature, ne convienne qu'à l'être absolu, la pure liberté répond seule à cette exigence. Nous concevons la substance infinie par l'analogie des substances finies, la vie universelle par celle des êtres organisés, l'esprit libre par le nôtre. En passant du fini à l'infini, ces idées ne changent pas essentiellement. Si l'on peut concevoir une nature, une loi quelconque comme primitive et absolue, on peut la concevoir également comme donnée et dérivée. En revanche, celui qui se donne à lui-même la liberté ne peut être que l'absolu. Que si donc la raison peut arriver à la vérité sur le principe des choses, et si après l'avoir découverte, elle peut acquérir la certitude qu'elle la possède en effet, il faut chercher cette vérité dans notre formule : « Je suis ce que je veux. » L'idée qu'elle exprime ne s'applique pas à l'absolu par extension ou par analogie, elle n'a de sens que relativement à l'absolu.

III

Lui reconnaître ce caractère, c'est confesser que l'expérience ne pourrait nous fournir aucune analogie pour l'éclaircir, c'est avouer qu'elle est de

sa nature paradoxale, insaisissable. L'esprit qui s'efforce de la contempler n'y trouve que pure négation. L'absolue liberté exclut toute détermination quelconque, car si l'être absolument libre possédait naturellement quelque attribut que ce fût, il ne serait pas libre de le prendre ou de le quitter, sa liberté ne serait pas absolue, il ne serait pas lui-même. Dans ce sens l'être inconditionnel est le pur inconnu, la limite naturelle de la pensée, laquelle ne tombe pas elle-même dans la pensée. Ainsi notre philosophie, il le faut avouer, ne se fonde point sur une idée claire. Nous acceptons l'inévitable impopularité qui s'attache à cette condition. Mieux vaut, pensons-nous, une thèse obscure qui peut être vraie et que nous avons de bonnes raisons pour estimer vraie, qu'un commencement clair et précis dont la fausseté ressortirait de sa clarté même. Le nôtre choque le sens commun, parce qu'il le dépasse et que le sens commun ne veut pas être dépassé. Mais une philosophie du sens commun est une contradiction dans les termes. Le sens commun ne conçoit rien que de conditionnel et de relatif; le principe d'une philosophie du sens commun est donc: tout est conditionnel, tout est relatif, ce qui est simplement absurde.

Nous ne pouvons pas non plus nous réclamer de l'intuition; celle de notre principe est inaccessible même à l'esprit le plus contemplatif. C'est un grave inconvénient, sans doute, mais c'est en-

core un inconvénient inévitablement attaché à la détermination du principe vrai, quel qu'il puisse être. Nous ne possédons d'autre intuition que l'intuition de nous-même, et l'idée que nous avons de nous-même ne saurait convenir à l'être absolu. Nous sommes esprit et nature, ou comme Spinosa le dit avec profondeur « l'idée d'un corps; » notre liberté se déploie dans des conditions données, sur lesquelles nous ne pouvons réagir qu'imparfaitement, indirectement. Ces conditions, ces prédispositions ne s'expliquent point par elles-mêmes, et s'il était loisible de les accepter sans explication comme faits premiers, toute philosophie serait superflue; la science se bornerait définitivement à constater les phénomènes, la question *pourquoi?* n'aurait jamais dû se poser.

Mais l'esprit vrai, l'esprit sans nature, source de toute nature, la pure activité qui se fait elle-même tout ce qu'elle est, voilà le terme qu'il faut atteindre, car c'est la seule notion de l'être qui renferme en soi toutes les conditions de son existence; voilà le seul être dont nous puissions dire: il est, sans demander pourquoi? le seul dont nous puissions dire: il est, si quelque chose existe, il est, parce que je suis. Cet être-là, nous ne saurions en obtenir aucune intuition. Il échappe à toute analogie et surpasse toute intelligence; mais il convient qu'il en aille ainsi. Lorsqu'il s'agit de l'infini, toute la science que nous pouvons espérer, c'est de voir la raison de

notre ignorance. Cette raison se trouve moins dans l'imperfection de notre esprit que dans la nature même du sujet, qui se voile dans sa propre lumière.

L'absolu n'est que ce qu'il veut être, parce qu'il veut l'être; lorsque nous savons ce qui le rend incompréhensible, nous l'avons compris.

IV

En définissant l'être inconditionnel absolue liberté, nous n'avons donc pas la prétention d'en donner proprement l'idée. Cédant aux mêmes nécessités que l'école platonicienne et l'école critique, nous reconnaissons un domaine supérieur à l'être, supérieur à l'intelligence. Toutefois certaines conséquences positives résultent évidemment de notre formule. Et d'abord celle-ci : *la volonté est l'essence universelle;* toute substance est volonté.

Les différents genres d'être sont les degrés de la volonté : vivre c'est se vouloir ; être esprit, c'est vouloir son vouloir. Au vrai, ces définitions devraient être acceptées même par le théisme qui se contente d'une idée de Dieu formée suivant l'analogie de l'esprit humain. L'unité de substance, dont on fait un trait du panthéisme, est inséparable de la création. En effet, dire que les choses subsistent uniquement par la volonté divine ou qu'elles tirent leur substance de la volonté divine, c'est exprimer la même idée avec les mêmes mots; les théologiens

et les philosophes qui pensent y trouver quelque différence ne seront jamais en état de la préciser. Aussi longtemps qu'on n'a pas circonscrit le mot substance de manière à distinguer la substance du principe de l'être, une pluralité de substances ne peut signifier qu'athéisme ou polythéisme. La seule question véritable entre le théisme et le panthéisme est la question de contingence ou de nécessité. Le monde existe-t-il nécessairement, oui ou non? Les êtres finis procèdent-ils de la substance infinie par un effet de sa nature, par une volonté résultant de sa nature, dirons-nous pour contenter l'anthropomorphisme naïf qui met une différence entre ces deux manières de s'exprimer; ou bien Dieu les distingue-t-il de lui-même par une décision de sa pure liberté? il n'y a pas d'autre alternative intelligible, pas d'autre dont les conséquences offrent quelque intérêt. Au vrai, notre proposition métaphysique de la volonté substance universelle résume naturellement l'opinion qui admet la contingence du monde et la liberté des esprits finis, comme le monisme de la pensée enseigné par Hegel est la formule la plus acceptable de la nécessité universelle.

V

L'essence de l'absolu est insondable, ou plutôt le problème de l'essence ne touche pas l'absolu. Il est ce qu'il veut.

VI

Cette absolue liberté ne sera, si l'on veut, qu'une hypothèse, mais c'est la meilleure hypothèse, parce qu'elle seule permet d'expliquer par une cause possible notre liberté limitée, affectée du devoir et qui ne saurait être sa propre cause.

L'absolue liberté est le principe du théisme philosophique, quoique cette idée toute négative soit encore bien loin de pouvoir servir de base à la religion. Elle résume et rend intelligible la théorie des *perfections divines*. Les attributs métaphysiques de Dieu, formés par l'application des catégories mentales au problême de l'être infini, s'y présentent enfin dégagés du panthéisme et de la contradiction. La liberté ne saurait être une essence diffuse, elle suppose et comprend l'unité, la conscience, la personnalité. Toutefois elle n'exclut pas les degrés, les différences, les oppositions; mais celles-ci ne lui sont pas essentielles; celles que l'expérience nous ferait constater ou pressentir ne s'expliqueraient que par des faits. Liberté vis-à-vis du temps et de l'espace, telle est l'idée positive de la Toute présence. Par la pensée et par la volonté qui forment son être, Dieu est présent partout, mais non partout au même titre; il est présent où il veut, et il se retire d'où il veut. Ce qu'il y a de plus grand, ce n'est pas l'illimité qui est nécessairement illimité, c'est celui

qui, naturellement sans limites, est capable de s'imposer des limites à lui-même. — La Toute science n'est pas non plus cette présence nécessaire de tous les possibles devant l'intelligence actuelle qui, faisant de toute succession une apparence inexplicable, conduit fatalement la pensée à chercher son propre idéal dans une complète immobilité. — La Toute puissance n'est pas cette causalité fatalement universelle qu'une dialectique abstraite imposait aux écoles de St-Augustin et de Descartes. L'exalter ainsi c'est la détruire, car c'est la condamner à ne produire que des fantômes. Si l'essence du panthéisme est d'anéantir la créature en l'absorbant dans son auteur, ce n'est pas aux mots d'unité substantielle qu'il faut s'en prendre, c'est dans les doctrines de la prédestination, de la prescience absolues, du déterminisme, en un mot, qu'il faut le reconnaître pour le démasquer et pour le combattre. Non, la Toute science est la parfaite intelligence de ce que l'absolu veut être et de ce qu'il veut produire, dans les conditions posées par cette volonté. Ce que Dieu veut savoir, il le sait; ce qu'il lui plaît d'ignorer, il l'ignore. Et de même, ce que Dieu veut faire, il le fait, dans les formes et par les instruments qu'il lui plaît de choisir; s'il veut créer des êtres réels, c'est-à-dire des êtres libres, il le peut; s'il faut à cet effet restreindre son action directe pour laisser une sphère propre à sa créature, il le peut. C'est par cette limitation vo-

lontaire de soi-même que s'atteste l'infini véritable. La naïveté mythologique et la maturité de la spéculation se rejoignent ici sur les débris d'une métaphysique impotente. Ces mystères désespérants de la prédestination et de la prescience, ces contradictions entre la liberté morale et les perfections divines que tant de générations se sont obstinées à déclarer irréductibles sur la foi de leurs devancières, tout cela ne sont que des difficultés imaginaires, résultant d'un travail insuffisant de l'esprit pour développer la notion de l'infini dont il possède le germe.

Ce que nous disons des attributs métaphysiques, il le faut entendre également des perfections morales de Dieu, autant du moins qu'il est permis de les considérer comme appartenant à son essence. La Sagesse de Dieu n'est pas la vision d'une perfection abstraite qui serait quelque part hors de lui et qui s'imposerait à lui comme un modèle. La sagesse n'est que le caractère infini d'une volonté dont chaque acte renferme en lui-même l'inépuisable totalité de ses conséquences et constitue un univers; la sagesse, c'est l'identité du dessein et de l'œuvre; la sagesse, c'est la liberté. La Bonté ne consiste pas dans la fidèle reproduction de ce modèle que la sagesse contemplerait sans l'avoir produit. La bonté divine n'est pas la conformité des actes à des lois qui subsisteraient par elles-mêmes indépendamment de Dieu. L'imagination puérile qui

soumet l'auteur de tout à des lois incréées, l'intelligence prétentieuse qui croit beaucoup mieux faire en confondant ces lois avec Dieu lui-même — l'une et l'autre font sortir le concret de l'abstrait, l'être du non être; l'une et l'autre expliquent le monde par le monde lui-même; l'une et l'autre enchaînent au phénomène l'esprit qu'il s'agissait d'affranchir; l'une et l'autre répudient l'infini pour embrasser la contradiction. Rien n'est antérieur à la Cause, les qualités de l'être ne subsistent pas indépendamment de l'être lui-même, la différence du bien et du mal n'étant pas antérieure à Dieu n'impose pas de conditions à son activité, mais elle vient de Dieu et doit trouver en lui sa raison. Dieu n'est pas tenu par sa bonté à faire le bien, mais ce qu'il fait est bien parce qu'il le fait, et sa bonté essentielle n'est que sa liberté. Pour exprimer la même idée en termes plus généraux ensemble et plus précis, la notion des attributs moraux est une notion contradictoire : il n'y a point de bonté essentielle, rien n'est moral que l'œuvre de la liberté, la bonté essentielle d'un être ne serait qu'un instinct de nature, qui le séparerait de l'ordre moral. Si Dieu est réellement bon, c'est qu'il se rend tel lui-même, car il ne saurait l'être autrement. Mieux encore : le nom de Dieu était ici d'un emploi prématuré. La dialectique de l'être ne s'élève point jusqu'à Dieu, la notion toute négative de la liberté absolue ne le définit point, elle épuise la subs-

tance, mais Dieu n'est pas une substance, Dieu est un fait.

Il convient de s'arrêter un moment ici pour s'entendre. Lorsqu'on aborde la Philosophie de la liberté avec une préoccupation dogmatique, on la comprend elle-même dans le sens d'un dogmatisme étranger à son esprit, et croyant l'interpréter, on en fait la caricature.

L'absolue liberté n'emporte pas la négation des lois physiques et des lois morales, de la science et de la conscience. Elle signifie au contraire que les *lois* sont bien nommées, qu'elles ont été promulguées, qu'elles émanent d'un législateur. L'absolue liberté ne veut pas dire que nous n'ayons aucune raison pour croire que les choses suivront demain et suivront toujours l'ordre que nous voyons régner aujourd'hui; elle nous apprend que cet ordre est un fait, et que nous ne pouvons pas remonter au-delà du fait. L'absolue liberté n'est pas une détermination positive de la nature de Dieu, elle n'exprime que le résultat négatif de notre analyse de la notion d'être en général, elle atteste simplement notre impuissance à saisir la réalité par l'analyse de ce qui ne peut pas ne pas être. En un mot ce n'est pas une connaissance, c'est une limite, le sens n'en est pas dogmatique, il est critique. C'est la destruction de la métaphysique *a priori* par la métaphysique elle-même. Kant et le criticisme contemporain ont reconnu que tout essai de fonder la

science du réel sur ce qui ne peut pas ne pas être entraîne forcément le fatalisme et la négation de l'ordre moral. Ils ont essayé d'éviter l'écueil en niant l'absolu. Procédé violent, démarche illusoire! Kant statue une raison sans objet, mais il ne parvient pas à conjurer cet objet de la raison, cet intelligible, cet absolu qui est le cauchemar de sa philosophie. Ses successeurs contemporains, niant la raison, mutilant l'esprit, ont risqué la gageure impossible du commencement absolu, de la contingence absolue. Nous voulons ce que veut la critique, mais nous allons au but par un autre chemin. La métaphysique a sa raison d'être, puisqu'elle fut. Il ne faut pas la bannir, elle reviendrait; il faut l'accomplir. Nous sommes partis de l'être nécessaire, de ce qui ne peut pas ne pas être pensé, et nous avons essayé de faire voir qu'il n'y a rien de nécessaire, sinon précisément la liberté. Maintenant la place est nette et nous pouvons commencer; jetons hardiment nos fondations dans l'impalpable; il ne s'éboulera pas.

Lorsqu'on part du nécessaire, on n'arrive jamais au contingent. Nous renversons cet ordre, nous voulons partir de la contingence, partir du fait qui n'est que fait, pour descendre à l'ordre, aux lois, aux nécessités phénoménales. On nous dira sans doute que c'est une illusion pareille à l'illusion du rationalisme, moins naturelle seulement et moins excusable. On dira que nous n'ar-

riverons point à la nécessité véritable, ni par conséquent à la science véritable. Eh bien, oui! Si tout absolument peut être autre qu'il n'est, il en est de même à plus forte raison d'une partie quelconque du tout, la logique la plus élémentaire nous oblige à le reconnaître, et nous le faisons avec plaisir. Il ne sera donc plus question de nécessité absolue, mais seulement d'une nécessité relative, laquelle résulte de l'idée même du tout. L'immutabilité des lois naturelles ne nous apparaîtra plus comme une proposition évidente par elle-même, mais comme l'objet d'une croyance indispensable, dont nous aurons à chercher le sens au point de vue de la liberté. La nécessité rationnelle fait place à une foi plus ou moins volontaire, où l'être moral est intéressé. La dernière raison pour croire à la permanence de l'ordre, qui est la condition de toute connaissance expérimentale, finit par se trouver dans la confiance en Dieu. Si cette confiance cherchait encore à s'étayer de démonstrations et de garanties, ce ne serait plus de la confiance. Bref, nous coupons les fils, l'âme prend son vol.

Voyons comment un principe d'après lequel toute connaissance est au fond une connaissance expérimentale, comporte néanmoins une nécessité relative et par conséquent l'emploi du raisonnement *a priori*.

VII

La liberté absolue peut se manifester par des actes distincts, indépendants les uns des autres. Le principe libre peut entrer tout entier, s'il le veut, dans une forme déterminée, tout comme il peut se maintenir dans la pure puissance vis-à-vis des déterminations qu'il lui plaît de revêtir : cela résulte de l'idée même de liberté absolue. Mais tout acte de l'être absolument libre doit être conçu comme infini et constitue lui-même un absolu. En effet, les limitations d'un tel acte seraient voulues avec l'acte lui-même, elles en feraient donc partie et ne le borneraient point. Vouloir qu'un fait se produise et vouloir la totalité des conséquences de ce fait à l'infini, c'est ici nécessairement une seule et même chose. Cette proposition, qui peut être considérée comme évidente, est le fondement réel de toute notre construction ; elle nous fournit l'idée de l'absolu définitif, du fait absolu, l'idée de Dieu.

VIII

Jusqu'ici ce n'est à la vérité qu'une simple idée. La question de savoir si la puissance infinie de vouloir se détermine et veut effectivement quelque chose, ne peut pas être résolue *a priori*. On ne saurait passer avec la logique seule de l'idée d'ab-

solue liberté à celle d'une manifestation quelconque de cette liberté. La liberté est incalculable.

Cependant aucun doute ne s'élève sur ce point. Les deux méthodes se rejoignent ici. Nous connaissons expérimentalement la nature et l'humanité. C'est de cette réalité multiple que nous sommes partis. La notion d'être que nous avons essayé de développer, nous l'avions trouvée d'abord dans la conscience de nous-même. Le raisonnement nous a convaincu que le principe de l'être est un libre vouloir, et que rien ne saurait exister que par l'effet de cette volonté. Quelle que soit la nature du monde, il existe, il est donc un produit de la liberté absolue, et par conséquent la liberté absolue est passée en acte.

IX

Ce que nous appelons le monde, c'est l'objet total de notre expérience actuelle et de toute expérience possible. Nous sommes obligés de le considérer comme régi tout entier par les mêmes lois, qui sont les propres lois de notre raison, et l'expérience confirme progressivement cette inévitable anticipation de la pensée. Toutes les sphères, tous les objets de l'expérience se déterminent mutuellement les uns les autres, tellement qu'un changement quelconque accompli dans une partie entraîne des changements correspondants dans quelques autres,

et peut-être de proche en proche dans toutes les autres. De quelque manière qu'on entende ce rapport de causalité, le monde, dans sa totalité inaccessible, ne peut être considéré que comme l'expression d'une seule et même volonté, comme un seul et même acte, une seule et même manifestation de l'absolu.

X

Pouvons-nous comprendre cet acte et quelle en est la signification? voilà la question positive, la question décisive de la philosophie. Pour y répondre, il ne faut pas se disperser, il faut se concentrer. Il ne faut pas s'appuyer sur une expérience problématique, il faut s'en tenir à ce qui est certain. Ce qu'il y a de plus certain pour nous, c'est nous-même. Le monde, c'est ce que nous connaissons; le monde, c'est donc nous-même et nos affections, car enfin nos connaissances sont en nous, ce sont des modifications de nous, quelle que soit la théorie qu'on adopte sur la nature de ces modifications et sur leur cause. Pour insignifiante que semble notre demeure dans un aperçu géométrique et mécanique de l'univers, l'existence de notre raison n'en est pas moins forcément pour nous le fait capital, le fait central. Cette raison nous a fait placer le principe de l'être dans la liberté absolue; elle est donc conduite par ses propres lois à

se considérer elle-même comme un produit, comme une manifestation de la liberté absolue. La liberté absolue se révèle elle-même dans notre raison, et cette révélation même est un fait de liberté. Nous définissons donc ce monde, qui n'est qu'un acte, cet univers, dont notre intelligence forme le centre et la lumière, en disant qu'il est la sphère où l'absolue liberté se manifeste comme telle. Les objections, il est vrai, se pressent en foule, mais il vaut mieux en ajourner l'examen et recueillir les conséquences du point que nous venons de gagner. La juste notion du monde nous donne la juste notion de Dieu, dont le nom auguste devrait s'inscrire ici pour la première fois. Dieu n'est pas la puissance, Dieu est le fait.

XI

Le monde est la sphère où l'absolue liberté se manifeste comme telle. Dieu est l'absolue liberté faisant acte d'absolue liberté. *Cet acte est une création,* et le mot création ne reçoit un sens déterminé que dans cet enchaînement de pensées. Premièrement la création est une production libre, par opposition à toute production apparente qui résulterait nécessairement de la nature de son auteur. Puis la création doit être réellement distincte du créateur, lequel subsiste par conséquent dans son intégrité, sans changement. En donnant l'être au

monde par une détermination volontaire, l'absolue liberté se manifeste comme absolue liberté, elle persiste donc comme telle. Le monde ne saurait avoir d'autre substance que la volonté qui le pose, et le théisme qui plaide la pluralité des substances raisonne sur des mots qu'il ne peut définir. Cependant le monde n'est pas une incarnation, une évolution, un dédoublement de la divinité; le vouloir divin n'est pas Dieu lui-même; Dieu subsiste vis-à-vis de lui dans sa liberté, dans sa plénitude infinie. Là est le miracle, je le veux. Mais ce miracle, tout nous le prouve, tous les intérêts de la pensée y sont attachés, il le faut affirmer.

XII

Le monde est donc le produit d'une libre création : cela ressort de l'application des lois nécessaires de la raison au fait de l'existence du monde. Mais cette connaissance formelle ne suffit pas. *La création doit être motivée;* il est impossible de ne pas se demander ce qui a pu porter Dieu à créer. Ce n'est pas le besoin d'agir; ce n'est pas le besoin d'aimer ou d'être aimé; ce n'est pas, comme l'enseignent des théologiens rendus fatalistes par un anthropomorphisme inconséquent, le désir d'être manifesté, d'être glorifié, d'être connu tel qu'il est. Toute opinion semblable est une forme du panthéisme, pour qui le monde est un élément de

la divinité : Dieu étant donné, le monde est donné. Un besoin, un désir quelconque, qui devient forcément dans l'être infini un principe d'action nécessaire, ne laisse aucune place à la liberté. Toute opinion semblable implique négation de Dieu, car Dieu est parfait, tandis qu'un besoin, un désir quelconque supposent une lacune, une imperfection, et contredisent l'Idée.

Néanmoins la création ne saurait être sans motif: un fait sans motif n'est pas un acte de liberté, c'est un coup de hasard, c'est-à-dire un néant. Hasard, nécessité, deux mots opposés en apparence, ne signifient au fond qu'une chose, l'ignorance de celui qui parle.

XIII

La création n'est pas sans motif, le motif de la création ne réside pas dans la nature du Créateur : ces deux propositions ne se contredisent pas, elles se limitent. Elles ne nous laissent qu'une issue : *chercher le motif de la création dans la créature elle-même.* Dieu veut donc la créature pour elle-même; il veut qu'elle soit, et il lui donne l'être. Pourquoi veut-il qu'elle soit? Le demander serait chercher à reculer en arrière de l'absolue liberté, qui est notre limite. Supposer une réponse possible serait nier la liberté. Ne demandons pas pourquoi Dieu veut, contentons-nous de savoir ce qu'il veut.

XIV

Nous savons qu'il veut la création, et nous savons qu'il n'en a pas besoin. Il la veut donc pour elle-même. Cette espèce de volonté possède un nom, au moins dans une religion longtemps mêlée au travail philosophique des peuples modernes. Dans cette langue, vouloir un autre pour lui-même, sans égard à soi, c'est l'aimer. Je sais que le mot amour est équivoque; on ne désigne communément ainsi qu'un sentiment, une passion, un appétit, un besoin. Il y a là deux idées peut-être connexes, mais tout à fait distinctes: même à rester dans la sphère purement morale, l'âme qui cherche à se compléter par une autre la veut pour soi; elle est égoïste, parce qu'elle est indigente, son état n'a rien de commun avec l'activité pure et sereine que nous avons définie. Nous n'avons qu'un mot pour deux idées dont l'une exclut l'autre. Que faire? — Apparemment se servir du moule que l'histoire a façonné et subir les inconvénients de son imperfection. La création est gratuite. La création est le miracle de la charité. L'amour *majeur*, l'amour divin, l'amour créateur est le seul acte par lequel nous puissions comprendre que l'absolue liberté se manifeste comme telle, n'étant possible que chez l'être accompli, chez l'être sans besoin, chez l'être libre. Nous voyons donc que *le motif de la création, c'est*

l'amour de Dieu pour son œuvre à venir; mais cet amour est un pur fait, un fait gratuit. Craignez le sort de Psyché, qui voulut contempler l'amour. L'envisager comme exprimant la nature, l'essence de l'être absolu, c'est en réalité le nier, pour retomber dans le fatalisme. La charité est une forme de la volonté, la charité n'est pas une nature; la charité est une activité morale, or, rien n'appartient à l'ordre moral qui ne soit libre.

XV

Placer dans la charité la cause et la raison du monde, dire que *Dieu veut la créature pour elle-même*, c'est dire qu'il la veut comme but.

XVI

Dire que Dieu veut que la créature soit, c'est dire qu'il lui donne la réalité de l'être, et la réalité de l'être, c'est la liberté. *Dieu veut donc que la créature soit libre*, et il l'a créée libre. Mais ceci ne s'entend pas de soi-même. On ne demande plus comment la volonté infinie, absolue réussit à faire exister une autre volonté que la sienne. Cette question ne recevra jamais de réponse, mais il faut apprendre à s'en passer, puisqu'après tout la création est le seul moyen de concilier l'absolu qu'affirme la raison avec la réalité de la personne et

de la conscience. Puisqu'il faut commencer quelque part, mieux vaut affirmer l'incompréhensible création que de supprimer la raison ou de supprimer la conscience, et de bâtir après cela des systèmes faux, les sachant faux. Il suffit de savoir que l'infini ne serait pas l'infini s'il était impuissant à se limiter, que l'absolu ne serait pas absolu s'il ne pouvait pas se poser comme relatif. On ne demande pas si Dieu peut créer un être libre, on demande ce qu'un tel acte signifie.

XVII

Etre libre, nous l'avons vu, c'est être par soi-même, c'est se produire soi-même. Dieu produit donc un être qui se produit lui-même. Voilà ce qu'il faudrait entendre. Cela semble assurément malaisé, toutefois on ne désespère pas d'y réussir. Toute complexité n'est pas contradiction. Le même sujet peut être en un sens dans un autre et par un autre, tandis que sous un autre point de vue, il est sa propre cause. Les idées de commission et de filiation nous conduisent à celle qu'il faudrait préciser. Ce n'est pas le brevet du roi qui fait le général, c'est l'exercice du commandement. Le brevet et le titre ne donnent à celui qui les reçoit que la faculté de se faire général. L'engendrement réveille une force qui se réalise elle-même en construisant l'organisme. Eh bien, la création d'un être libre est

un engendrement, c'est un appel, c'est la production d'une virtualité qui doit se réaliser elle-même. L'être libre du fait de Dieu n'est encore libre qu'à demi. Il faut qu'il accepte cette liberté, il faut qu'il la veuille, il faut qu'il en use. C'est ainsi qu'il se distinguera véritablement de son principe, qu'il s'émancipera de sa cause, qu'il deviendra son propre auteur et qu'il accomplira la pensée créatrice.

Remarquez le point où nous sommes; c'est celui vers lequel nous tendions dès l'origine. Partis de l'être pur, qui est la liberté, nous sommes arrivés, par l'amour et par la création, à l'origine du devoir. D'un côté la créature ne peut être libre que de son propre fait; de l'autre sa liberté est absolument voulue, puisqu'elle constitue sa perfection. Ainsi *la créature doit réaliser sa liberté.* La liberté de la créature libre est soumise au devoir, non par l'effet d'une volonté subséquente à la création, mais par l'acte même qui la constitue. Et ce devoir, qui comprend tous les devoirs, s'exprime ainsi : réalise ta liberté, réalise ton essence, fais-toi ce que tu es.

Comme on le voit ici clairement, il n'existe aucune incompatibilité entre l'autonomie de la raison et le besoin de trouver en Dieu le fondement de la morale. Cette opinion courante est un préjugé. Ceux qui tiennent à se passer de Dieu dans la morale y parviendront sans trop de peine, pourvu qu'ils se bornent à constater le devoir comme une donnée première inexplicable. Mais ceux qui ren-

dent raison de l'homme et du devoir par l'unité atteignent mieux le but de la philosophie, qui est de comprendre; et si leur sentiment ne mérite pas créance, il mériterait au moins de n'être pas travesti.

XVIII

Cependant de nouvelles difficultés se présentent: La créature doit s'émanciper, s'affranchir, elle doit se vouloir elle-même, se fonder en elle-même. Comment cela serait-il possible? Elle n'est rien sinon par la volonté, dans la volonté qui l'institue. Se séparer de cette volonté c'est se séparer de son être, c'est se détruire. Elle le peut, puisqu'elle est libre, elle ne le peut pas, puisqu'elle est voulue. L'essaie-t-elle? elle s'évide, elle se consume, le néant est le terme inaccessible de son effort. Est-ce bien ainsi qu'il faut l'entendre? Est-ce une telle condition que l'amour divin prépare à la créature? Se soustraire à Dieu, répudier Dieu, nier Dieu, est-ce le devoir? Qui le croirait: en cherchant l'idée du bien, nous avons rencontré d'abord celle du mal! Effort impuissant pour sortir de l'être, contradiction dans la volonté, c'est la propre définition du mal. Que dirons-nous donc? Sortir de Dieu, c'est impossible; le tenter, c'est la folie et c'est le crime. Et pourtant il faut que la créature libre se rende libre, il faut qu'elle prenne le gouvernement d'elle-

même, qu'elle ait son centre en elle-même; bref, il faut qu'elle soit.

Se constituer hors de Dieu n'étant pas praticable, il ne reste qu'une chose à faire, se constituer en Dieu, se vouloir soi-même, mais pour Dieu, sortir de Dieu, mais pour y rentrer, se distinguer, mais pour s'unir. « Je suis en toi, je suis par toi, je suis à toi : » telle est la parole de la créature, la réponse au *Fiat* éternel. Elle achève la création et la consolide. Ainsi toutes les énigmes n'ont qu'un mot, la même clé ouvre toutes les portes. Cette clé, c'est l'amour, ce mot c'est l'amour. C'est par l'amour que la pure puissance de la liberté devient acte sans s'altérer ; *c'est par l'amour que la créature prend possession d'elle-même et se constitue.* Mais l'amour créateur est pure grâce, pur fait, incalculable. Source de toute intelligence réelle, il ne peut être saisi que par la foi. Aussi bien faut-il partir du fait ou se résigner à ne jamais l'atteindre. — L'amour de la créature pour son auteur, au contraire, est la seule manière dont celle-ci puisse réaliser son essence; et comme son essence n'est autre chose que la suprême volonté qui la produit, l'amour de Dieu compose son devoir. La liberté de la créature est à la fois aliénable et inaliénable : aliénable parce qu'elle dépend d'elle-même, inaliénable parce qu'elle est absolument voulue. Elle est aliénable en fait et inaliénable en droit. La créature se trouve ainsi, par le fait même

de sa création, assujettie au devoir, elle devient sujet du devoir. Elle peut anéantir sa liberté — elle doit la conserver, l'acte qui la lui confère lui impose l'obligation de la conserver, c'est-à-dire de la réaliser. Et ce devoir qui les embrasse tous, c'est l'amour. La contradiction de l'infini qui existe, et qui, par conséquent, s'est déterminé tout en restant lui-même, cette contradiction de l'infini se lève en fait par l'acte de l'amour divin, supérieur à tout droit et sur lequel il n'existe aucun droit. La contradiction du fini est conciliée en droit par le devoir de l'amour, qui subsiste éternellement en droit, lors même qu'il ne serait réalisé par aucun fait.

XIX

Qu'en est-il des faits dont nous parlons ; que nous apprend le spectacle du monde ? Nous aborderons dès la leçon prochaine l'examen de cette question à laquelle est consacré tout notre cours. Pour aujourd'hui nous restons dans le droit pur, dans l'idéal. Nous avons vu par quel acte la créature appelée à la liberté pourrait se la donner elle-même et confirmer sa création. Un tel acte serait l'accomplissement de sa *personnalité,* puisqu'on désigne par le nom de personne une volonté qui se possède et qui se comprend. Si l'on veut appliquer à Dieu cette notion expérimentale de la person-

nalité, où le *moi* se distingue du *toi*, on dira de même que Dieu se rend personnel dans la création. Il ne convient pas de remonter plus haut; la manière dont l'absolu peut se déterminer en lui-même indépendamment de son rapport avec le monde surpasse absolument notre intelligence.

XX

Une dernière observation clôt cette longue recherche et prépare l'étude suivante. L'amour de la créature pour son auteur comprend toute la sphère du devoir et l'accomplit; je veux dire que sous l'empire de cet amour il n'y aurait proprement plus de devoir; l'ordre moral serait affermi sans doute, mais aussi dépassé, transfiguré, dans ce sens que la distinction du fait et du droit ne trouverait plus où se produire. Dans l'état d'innocence, la créature est réellement en équilibre entre le bien et le mal. Quelque chose l'incite nécessairement à se prendre pour centre, à se séparer de Dieu: c'est le besoin d'être elle-même, un besoin qui est un appel, qui est un devoir. Quelque chose pourtant doit la retenir : c'est la connaissance naturelle, instinctive, le sentiment plutôt qu'elle a du Dieu dont l'amour la produit et la porte. Elle elle est attirée en deux sens contraires, mais elle ne saurait rester immobile, il y a quelque chose à faire, un pas à franchir, un problème à résou-

dre, un nœud à serrer ou à détacher. Mais quand le chemin est trouvé, quand la lumière est faite, quand l'âme possède celui dont elle est possédée, toute hésitation devient impossible, parce qu'il n'y a plus à choisir. Naturellement identiques, l'intérêt personnel et l'obligation se confondent dans la conscience, toutes les voix tiennent le même langage. L'être accompli, l'être heureux ne songe plus à changer son état. Il serait donc permis de dire qu'*en devenant une vie, l'amour cesse d'être un devoir*, dans ce sens que la possibilité de le négliger, qui subsiste toujours idéalement, n'est plus une possibilité réelle. Ainsi l'antagonisme du fait et du droit comme l'opposition du créateur et de la créature viennent se perdre dans l'amour. Toutes les distinctions y subsistent, mais impalpables et transparentes. La créature qui aime Dieu se fonde incessamment en Dieu, elle renouvelle incessamment le miracle de sa création. Dieu est son élément, son lieu, sa patrie. Ce n'est qu'en le possédant qu'elle se possède, puisque la réalité de son être réside entièrement dans l'amour qui la produit. En l'aimant, elle s'aime, car elle sait qu'elle est encore lui; comme en l'aimant, Dieu s'aime lui-même, sachant qu'elle, c'est encore lui, non pas tant parce qu'il la fait être que parce qu'elle l'aime. L'impossible est donc fait: Dieu s'est enrichi, s'étant donné la seule chose qui possède une valeur réelle. Lui, qui de son essence est tout, consent à n'être

pas tout, pour le redevenir par le fait de la créature. Il consent à devoir quelque chose à la créature, et, merveille incroyable, il y réussit. Ainsi l'absolu se rétablit sans absorber la créature. L'unité suprême est réalisée, l'unité organique, l'unité libre, l'unité voulue, la société. L'union du monde et de Dieu dans l'amour, la vie absolue exprime l'idée absolue.

Wie alles anfing, wer will es sagen,
Was dem voranging, wer will es sagen?

Wie das sich fortsetzt, und immer seit her,
So seine Bahn gieng, wer will es sagen?

Wie in die Welt kam und darin Platz nahm,
Der erste Wahnding, wer will es sagen?

Wer es zurück wies, wer es hereinliess
Und wem es anhing, wer will es sagen?

Warum der Nachwelt noch stets verdeckt liegt
Des Ganzen Planring, wer will es sagen?

Warum der Mensch sucht, wovon er nichts weiss,
Sein eigner Ahnling, wer will es sagen?

Karl SCHIMPER.

Où tout commença, qui peut nous le dire?
Ce qui précéda, qui peut nous le dire?

Comment se poursuit l'œuvre de ce jour?
Et comment tout va, qui peut nous le dire?

Où, par quel chemin, dans cet univers
Le mal se plaça, qui peut nous le dire?

Qui le fit entrer, qui s'en défendit,
Et qui le fixa, qui peut nous le dire?

Du tout infini pourquoi le vrai plan
Nul ne discerna, qui peut nous le dire?

Prophète ignorant, pourquoi l'homme enfin
Toujours se chercha, qui peut nous le dire?

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

DEUXIÈME LEÇON[1]

XXI.[2] *La créature libre, appelée à constituer sa personnalité par l'amour de Dieu, est virtuellement* UNE; *son état effectif dépend de la détermination qu'elle doit se donner elle-même.* Son unité virtuelle résulte de la création, que nous considérons *a priori* comme l'expression d'une volonté absolue.

XXII. *La créature libre peut*: a) *Vouloir rester dans son état primitif d'indétermination;* b) *se constituer en Dieu par l'amour de Dieu;* c) *chercher à se constituer en elle-même indépendamment de Dieu;* d) *chercher à se constituer en elle-même contre Dieu.*

XXIII. *La condition de l'humanité résulte de l'adoption d'*UN *des partis indiqués à l'exclusion des autres.*

XXIV. *La condition actuelle de l'humanité résulte de l'acte par lequel la créature primitive a voulu se constituer indépendamment de Dieu.* En effet, nous sommes détournés de l'amour de Dieu par nos dispositions naturelles et par le milieu naturel et social dans lequel nous vivons. — Les trois autres possibilités indiquées offriraient un moyen d'expliquer l'origine de la nature inconsciente, celle des anges et celle des démons.

La liberté divine se fait connaître dans la création, œuvre d'amour, qui produit une créature libre, mais c'est nous-mêmes qui sommes cet être dans lequel l'absolue liberté se manifeste comme

1 Vingt-deuxième de la première édition.

2 Les vingt premières thèses, résumant la métaphysique, forment les sommaires du premier volume et sont reproduites dans la leçon précédente.

telle, puisqu'*a priori*, c'est-à-dire en suivant les lois de la raison que notre créateur nous a donnée, nous arrivons à comprendre que ce principe de toutes choses est liberté. Nous sommes donc l'œuvre de l'amour, c'est nous qui sommes la créature appelée à fixer, par un libre choix, sa propre nature et son propre sort. Ainsi la conséquence logique exige que nous remontions à ce choix pour expliquer notre existence actuelle.

L'étude que nous abordons a pour objet l'anthropologie; elle embrasse les sommités de l'histoire, car l'homme actuel est le produit de l'histoire. Cependant nous sommes autorisés à suivre dans cette recherche une marche purement déductive, la liberté de la créature et la permanence de l'amour divin nous servant de principes *a priori*.

Nous rappellerons quelles alternatives s'offrent au choix de la créature; nous essayerons de les poser aussi complètement qu'il est possible. Nous devrions poursuivre ensuite les conséquences qu'entraînerait leur réalisation, et rechercher comment l'amour divin atteindrait son but en chacune d'elles. L'exécution fidèle de ce programme nous conduirait certainement au résultat désiré : comment ne pas arriver au réel en épuisant le possible? Et nous pouvons l'épuiser, car ici le nombre des possibilités est nécessairement limité, puisqu'il ne s'agit plus de la liberté absolue, mais de la liberté relative

de l'être créé, et de la manière dont il établit son rapport avec Dieu. Nous découvrirons donc le sentier où notre vie est engagée, si nous battons tous les chemins. Tel serait du moins l'idéal, dont l'exécution restera sans doute bien éloignée.

Revenons à la crise qui doit s'accomplir dans l'être moral pour donner à la création son caractère définitif. Pour s'en faire une idée précise et complète, il faudrait se représenter exactement l'état primitif de la créature. Mais ce problème est insoluble; comment fixer le tableau d'un état qui n'a jamais été fixé?

Jusqu'ici nous nous sommes exprimé comme si la créature était une au début de son existence. Ce point de doctrine a besoin d'éclaircissement, car il en préjuge un autre, dont l'importance est capitale : je veux dire l'unité essentielle de l'humanité.

L'unité de la créature morale et par conséquent de tout l'univers créé nous semble formellement établie par l'unité de la volonté créatrice, qui résulte, avons-nous vu, du caractère absolu sans lequel nous ne saurions la concevoir. Tout ce qui se lie dans la pensée n'est au fond qu'un dans la réalité. Pour l'esprit philosophique, qui vit de l'infini, cette proposition est un axiome, c'est une donnée élémentaire. Il ne s'agit pas de la révoquer en doute, mais de l'expliquer, de la subordonner au système de la liberté divine, en l'arrachant au panthéisme, dont elle fait le crédit, parce qu'elle en est la vérité.

Outre cette preuve directe *a priori*, l'unité primitive de la créature libre ressort encore de ceci que la thèse opposée n'aurait pas de sens. Le nombre, à lui seul, ne fait pas richesse. Une pluralité de termes absolument identiques est inadmissible, parce qu'elle ne répondrait à aucune idée. Dans l'ordre spirituel, il n'y a de pluralité véritable que par la différence des êtres; or les différences entre les êtres libres ne peuvent naître que de leur liberté. Avant toute détermination de leur part, les distinctions seraient arbitraires, c'est-à-dire impossibles. Ce qui cause aujourd'hui les différences naturelles entre les êtres moraux, ce sont des déterminations volontaires antécédentes. La nature est une habitude. La nature primitive du sujet moral n'est que la faculté de répondre à l'appel divin.

Tout en justifiant notre principe, la considération que je viens de présenter en limite la portée. Si l'idée morale est partout l'idée suprême, il faut que la question du nombre elle-même soit subordonnée à la question morale, c'est-à-dire à la décision de la volonté. Dès lors, avant tout acte de sa part, nous ne pouvons attribuer l'unité à la créature que dans un sens négatif: elle ne possède pas encore l'unité réelle, l'unité parfaite, puisque l'unité parfaite est l'unité personnelle du vouloir et de la conscience. L'acte constitutif de sa personnalité est aussi l'acte par lequel elle se confirme et s'accomplit dans l'unité; par conséquent l'unité natu-

relle qu'elle possède avant cet acte par le fait de sa création n'est qu'une unité virtuelle, puissance indéterminée de l'unité et de la pluralité.

La logique nous pousse à tenir ce langage, mais il faut avouer que nous ne l'entendons pas très bien. Tous les commencements sont insaisissables, celui de l'histoire non moins que celui de la métaphysique. Le regard de la pensée ne s'étend pas au-delà de l'espace éclairé par la lumière de la conscience. Il n'y a pas d'analogie entre l'état primitif de la créature et le nôtre, et sans analogie il n'y a pas d'intuition. Au vrai nous n'avons aucune notion distincte de ce que pouvait être la créature au point de départ, quoique nous soyons obligés de supposer son existence pour arriver une fois à la nôtre. Nous ne saurions donc nous faire qu'une idée très imparfaite de la situation où elle se trouvait vis-à-vis de la question posée.

Il s'agissait pour elle de se constituer en Dieu, d'accepter librement son rapport naturel avec Dieu, et par là de le transformer, en répondant par son amour à l'amour de Dieu.

Lorsque, dans une circonstance quelconque, un être libre est sollicité d'agir, il peut d'abord ou négliger l'occasion de se prononcer, ou bien écouter la question; dans ce dernier cas, il peut encore se refuser à tout changement, répondre à l'appel, ou enfin se déterminer en sens contraire. Telles sont

à peu près les alternatives qui se reproduisent partout où une décision de fait doit être prise.

Du reste, cette division abstraite ne dit pas tout. Le nombre et le genre des possibilités réelles dépendent de la nature du sujet et du problème. Ici nous n'apercevons pas de différence bien sensible entre le cas où la créature serait demeurée sourde à l'appel qui lui est adressé et celui où, tout en s'en rendant compte, elle aurait évité de se prononcer. En revanche, la décision négative paraît comporter des nuances plus ou moins tranchées d'hostilité. La créature libre appelée à déterminer sa position, peut, semble-t-il, se constituer en dehors de Dieu, ou contre Dieu. Selon qu'elle aperçoit plus ou moins distinctement la place que Dieu devrait occuper en elle, elle fera simplement abstraction de lui pour ce qui la concerne, en aspirant à l'indépendance, ou bien elle s'efforcera d'usurper expressément la place de Dieu et de le refouler dans le néant. Mais il convient de ne pas trop préciser et de laisser dans l'obscurité ce qui est réellement obscur, afin d'éviter l'arbitraire. Nous manquons, je le répète, des données nécessaires pour énumérer exactement les possibilités qui s'ouvrent au choix de la créature. Nous savons seulement que si l'idée de liberté relative a quelque valeur, il existe de telles possibilités.

Nous ignorons également si la crise qui doit s'opérer est un simple choix, ou si ce n'est pas

plutôt le moment où les tendances diverses qui sommeillent dans le sein de la force créée, vont se reconnaître et s'opposer les unes aux autres: en d'autres termes, nous ne savons pas si la réalisation d'une possibilité exclut dans l'être encore indéterminé la réalisation des autres, ou si plusieurs d'entre elles, si toutes peut-être ne se réaliseront pas à la fois. La question ne peut guère être résolue *a priori,* à cause du vague dans lequel reste nécessairement l'idée de la créature primitive. L'expérience ne nous fournit pas non plus les éléments requis pour asseoir une induction, car la crise dont il s'agit s'opère au delà de toute expérience. La seconde alternative offrirait à la pensée le moyen d'embrasser dans une unité fort élevée toutes les sphères de l'existence finie avec lesquelles l'expérience nous met en rapport, et même ces natures spirituelles dont parlent les religions et qui prennent place au moins dans le champ du possible. Je ne prononce rien là-dessus. Tout ce que je crois permis d'affirmer, c'est que la présente condition de l'humanité a pour cause la réalisation d'une seule des possibilités dont nous avons imparfaitement tracé le cercle. Dans le doute, nous devrions commencer par cette supposition et la poursuivre jusqu'à ce que nous eussions constaté son impuissance à rendre compte des faits. Mais ce doute n'existe pas à mes yeux. Je place l'origine de l'histoire dans *une* détermination de l'être créé, parce que l'huma-

nité me paraît une dans son essence, dans sa destinée, dans la conscience qu'elle a d'elle-même, dans l'obscure tradition de son berceau, enfin et surtout dans son but.

Le premier trait qui nous frappe lorsque nous portons nos regards sur la foule des hommes, est la solidarité de leurs destinées extérieures aussi bien que de leur développement moral. Les peuples apparaissent successivement sur le théâtre de l'histoire, pour remplir une mission qui importe au bien ou au mal de tous les autres. Les liens qui les unissent se resserrent de plus en plus. On sent que l'humanité travaille à l'accomplissement d'une tâche commune. Le commerce, les conquêtes, la civilisation, le prosélytisme rapprochent les hommes les uns des autres et rendent toujours plus manifeste la solidarité de leur avenir. On peut varier encore dans la détermination du but collectif de l'humanité, on ne saurait douter qu'il n'existe un tel but. Mais le but de tout être consiste nécessairement dans la réalisation de son essence ou de son germe originel.

Expliquons-nous. Mon dessein n'est pas de trancher un nœud qui veut être délié. Trop longtemps deux systèmes rivaux ont partagé les esprits.

Pour l'un, l'humanité n'est qu'un seul être, les individus sont des accidents.

Selon l'autre, les individus seuls sont réels, l'humanité n'est qu'une multitude, l'espèce une abstraction.

Ces deux systèmes sont organisés, ils ont chacun leur métaphysique et leur morale. Le premier se fonde sur la réalité des idées générales enseignée aux Grecs par Platon, qu'ont suivi les réalistes du moyen âge et les idéalistes modernes. En politique, il sacrifie les individus à l'autorité de l'État. Il place le souverain bien moral dans le développement collectif de l'humanité, dont il formule un idéal quelconque. C'est le *socialisme.*

Le second admet, avec le nominalisme du moyen âge et le sensualisme de tous les temps, que le seul être réel est l'être concret et que l'être concret est individuel. Ne comprenant guère que le fini, il incline involontairement vers l'anthropomorphisme en théologie, du moins lorsqu'il conserve une théologie. Il envisage l'Etat et l'Eglise comme de simples moyens servant au développement des individus; sa politique est libérale; il trouve dans les individus isolément considérés le but absolu de l'activité des êtres finis, soit qu'il le restreigne à leur bien-être temporel, soit qu'il le place dans leur perfection morale et dans leur éternelle félicité. C'est l'*individualisme.*

L'insuffisance de ces deux points de vue opposés se trahit par une contradiction remarquable entre leurs prémisses et leurs conclusions. Le fondement philosophique du socialisme se trouve dans la raison, seule faculté capable de reconnaître la réalité de l'universel: mais lorsqu'il s'agit d'assigner un

but final à l'humanité, le socialisme réussit mal à s'élever au-dessus du bien-être, qu'il prétend assurer à tous les individus par les perfectionnements politiques et économiques dont il se flatte d'avoir le secret. Ainsi le socialisme, spiritualiste dans la théorie, se voit condamné au matérialisme dans l'application. Il part, sciemment ou pas, d'une logique rationaliste, et il aboutit à la morale sensualiste. — Inversement les convictions les plus élevées de l'humanité, la foi dans la valeur absolue de la vertu, dans la vie à venir et dans la justice éternelle ont pris l'individualisme pour refuge. La liberté morale ne se trouve et ne se comprend que dans les individus, nous dit-il; et je suis à peu près forcé de l'accorder, quoi qu'il m'en coûte. Les individus ont donc seuls une valeur positive, les individus seuls sont immortels. Notre sort éternel est indépendant de celui de nos semblables. La loi de solidarité qui régit l'histoire humaine s'arrêtant aux limites de l'existence terrestre n'est qu'une illusion inexplicable, mais passagère. Le rapport direct entre chaque âme individuelle et son Dieu est seul durable, et partant seul vrai; les rapports qui unissent les âmes, soit entre elles, soit aux autres ordres d'existence, n'entrent point en ligne de compte. Il y a donc autant de mondes qu'il y a d'âmes, l'unité du monde n'existe pas. Telle est la doctrine du spiritualisme moderne, je parle du spiritualisme sincère et sérieux. Mais si vous l'obligez (difficile

entreprise) à formuler nettement ses principes et à compter avec la science, vous reconnaîtrez bientôt qu'il part de l'idée que rien ne peut être admis par la raison, si l'imagination ne réussit pas à nous le représenter. Cette idée est la racine la plus profonde du sensualisme, dont elle explique la popularité. Aussi, pour faire de l'âme une substance séparée, l'école dont nous parlons n'en est pas moins sensualiste à son insu dans sa logique, dans sa théorie de la connaissance, enfin dans toutes les questions où la morale et la religion ne sont pas manifestement intéressées. Ainsi le spiritualisme religieux se fonde sur le sensualisme logique, comme le rationalisme métaphysique de l'école opposée aboutit au matérialisme moral. Ajoutons qu'il est impossible à l'individualisme d'expliquer l'histoire et de se mettre d'accord avec la foi qu'il respecte; tandis que le socialisme moderne est incapable de rester socialiste jusqu'au bout; car il ne saurait, en dernière analyse, proposer à notre activité que des buts individuels.

Il faut le reconnaître et le dire avec joie, l'esprit de notre siècle est trop mûr pour accueillir les prétentions exclusives du socialisme ou de l'individualisme. Que la question lui soit posée sur le terrain de la philosophie abstraite, de la politique, de la morale ou de la religion, il ne saurait se ranger sous aucune des deux bannières, parce qu'à défaut d'une intelligence claire, il a du moins le sentiment

très vif que la vérité se trouve à la fois dans les deux camps.

Cet instinct est déjà beaucoup, cependant il ne suffit pas. Pour concilier le socialisme et l'individualisme, il faut plus que de vagues promesses et des généralités sonores. Le problème de la destinée humaine veut une solution. Il n'est permis de se résigner à l'ignorance qu'après avoir tout fait pour en sortir.

L'esprit de notre siècle réclame un système qui donne une base scientifique à ces convictions inhérentes à la conscience, nécessaires au bonheur social, que l'individualisme a prises aujourd'hui sous sa garde : la liberté humaine, le devoir, l'immortalité personnelle, la justice à venir. Mais il réclame non moins impérieusement l'unité du monde et de la pensée. Il réclame un système qui donne à l'histoire un sens positif, et qui justifie aux yeux de l'intelligence la sainte loi de la charité. Le mot de fraternité, ce beau mot, qu'on ne réussit pas à souiller, exprime un sens profond sous une figure. Que les hommes descendent d'un seul couple ou que, pour trouver leur commune origine, il faille remonter jusqu'au Créateur, peu importe à la fraternité véritable. L'objet de la croyance instinctive que ce nom désigne n'est pas le rapport extérieur de la famille, mais l'unité substantielle de l'humanité. Si la loi morale exige que nous changions de nature, elle prouve par là que notre nature est

altérée; mais, en dépouillant le vieil homme, ce que nous devons réaliser, c'est l'homme éternel. Ainsi la loi morale, en nous commandant de nous unir, atteste qu'au fond et dans notre origine nous sommes *un*. Cette unité, dont témoignent la tradition et la marche de l'histoire, le cri de nos entrailles et le pur idéal de la raison, nous montrerons plus tard comment elle s'accorde avec la valeur absolue de l'individualité. Mais pour commencer, nous la proclamons, et puisque, d'après nos principes, tout être vient de l'acte, puisque tout résulte des décisions de la liberté, nous faisons découler l'unité humaine *d'une* fixation du principe indéterminé de l'existence finie, en d'autres termes, d'une résolution libre de la créature primitive. Il nous reste à saisir, s'il est possible, le caractère de cette détermination.

Et d'abord, est-il besoin d'une détermination positive, d'un changement? La première créature n'est-elle pas restée ce qu'elle était?

Si l'auteur mystérieux de nos destinées était demeuré dans l'innocence primitive, nous nous y trouverions encore. Notre religion serait tout instinctive, ou plutôt ne l'ayant pas acceptée et reconnue, nous n'aurions pas de religion proprement dite. Nous-mêmes nous serions des êtres d'instinct, notre vie morale ne serait encore qu'un germe ignoré, nous ne connaîtrions ni l'enthousiasme du sacrifice, ni la voix plaintive du remords. Quand on

n'admettrait pas la rigueur de ces conséquences, au moins faudrait-il avouer que la vie morale commencerait pour chacun de nous d'une manière absolue : notre liberté de choix serait entière, les individus, s'il y en avait, sortiraient d'un état d'innocence parfaite et non pas relative. Nous ne trouverions pas en nous des penchants, hors de nous des relations, des nécessités qui font incliner la balance dans un sens ou dans l'autre, qui influent activement sur notre condition morale, qui se présentent, en un mot, comme des puissances dans la vie morale, quoique nous ne puissions pas reconnaître en elles des produits de notre liberté personnelle. Mais comme, au contraire, la liberté de chaque individu se trouve, au moment où il se reconnaît lui-même, limitée par un certain naturel qui lui sert de base, et enveloppée par une atmosphère morale dont l'influence est irrésistible ; pour concilier ces faits avec nos prémisses métaphysiques et, ce qui importe davantage, avec la vérité de l'ordre moral, il faut admettre une détermination morale, c'est-à-dire libre, antérieure à la première manifestation de la volonté dans chaque individu.

Je pourrais multiplier les preuves, je pourrais rappeler ici le genre de nos rapports avec la nature, l'influence que la nature exerce sur nous, peut-être la condition de cette nature elle-même. Il me suffit d'avoir indiqué l'idée la plus importante.

L'état de l'humanité depuis le commencement de

son histoire ne s'explique donc pas par la supposition que la créature primitivement indéterminée ait persisté dans son indétermination, de quelque manière qu'on veuille l'entendre.

Je n'entrerai pas dans l'obscure question de savoir si l'état d'innocence ou d'imperfection primitive pouvait réellement se prolonger. Seulement je n'admets pas que la fixation de cet état par l'absence de tout acte de la part de la créature fût le but voulu. Appelée à la liberté, la créature devrait prendre possession d'elle-même et se donner sa condition. Sans bien comprendre son inaction, nous voyons qu'elle eût été déjà une sorte de déclin.

Dès lors si, partant de l'idée d'une crise où plusieurs possibilités se réaliseraient simultanément, nous admettions que l'état primitif de la créature ait pu se fixer, et qu'il se soit fixé en effet dans quelque sphère de l'existence, cette supposition nous fournirait peut-être les moyens de concilier avec l'universalité de notre spiritualisme l'existence d'une nature inconsciente et sans liberté. Elle est sans conscience, dirait-on, parce qu'elle ne s'est jamais recueillie; sans liberté, parce qu'elle n'a jamais voulu; mais elle n'est pas complétement étrangère à l'intelligence et à la volonté. Nous retrouverions ainsi, dès les premiers pas dans la voie déductive, l'idée de la force naturelle, à laquelle la philosophie moderne met avec raison tant de prix. Nous conserverions à la fois l'unité spirituelle de l'univers

et l'unité de la nature elle-même. On expliquerait ensuite comment cette nature, déchue en quelque sorte de la dignité spirituelle pour s'être refusée au progrès, se trouve plus tard entraînée dans le progrès et poussée à fournir à l'esprit des organes; suggestion d'où résulteraient en elle de nouvelles crises, volontaires encore jusqu'à un certain point, et dans lesquelles nous trouverons l'idée positive, soit des règnes de la nature, soit dans chaque règne, des grands types et des ordres principaux. La philosophie de la liberté faillirait à sa mission, si elle n'offrait aucun moyen d'arriver à l'intelligence de la nature. Je doute cependant qu'il soit aisé d'éviter tout arbitraire dans les premières idées que l'on se fait sur ce sujet. Ce qui nous a conduit à ne poser d'abord qu'une création spirituelle, c'est d'abord que tout autre est sans but, sans objet; c'est ensuite qu'une telle création n'ayant pas d'être en soi, d'être véritable, n'en serait pas une et ne se distinguerait pas réellement du Créateur. Néanmoins ces considérations n'empêchent pas absolument, semble-t-il, d'admettre la constitution primitive d'une nature inconsciente, du moment qu'on la considère comme destinée à servir d'instrument à l'activité de l'être moral, et par conséquent à recevoir de lui son caractère définitif. Dans cette hypothèse comme dans la précédente, la nature, appelée à soutenir des rapports avec l'esprit, serait au fond une avec lui. L'état de la nature dépen-

drait toujours de son rapport avec l'esprit, lequel, à son tour, dépend de la condition de l'esprit créé, soit en lui-même, soit vis-à-vis de Dieu. Quelques philosophes religieux placent l'origine de la nature sensible après la chute, et la considèrent essentiellement comme un moyen de restauration. Que la nature serve à la restauration, que les premières phases de l'œuvre graduelle de la restauration s'accomplissent dans la sphère de la nature, c'est ce qu'un examen attentif des faits nous paraît suggérer. Cependant il ne faut pas exagérer les conséquences de cette idée. Il y a d'excellentes raisons pour affirmer d'une manière générale que toute existence apparente étrangère à la vie morale, est instrument, dépendance, accessoire de l'être moral, attendu qu'on ne saurait admettre ni qu'elle soit un but en elle-même, ni qu'elle n'ait point de but. Ainsi la nature proprement dite trouve sa raison d'être dans l'esprit créé, et l'état du fait de cette nature doit tenir aux destinées de l'esprit créé. Mais l'existence de la nature suppose-t-elle un déclin de l'esprit? Nous ne saurions le dire, parce que nous ne saurions nous représenter l'esprit sans nature, sans organe quelconque, ce qui pourtant ne nous autorise pas encore à prononcer qu'en lui-même il ait absolument besoin d'un tel organe.

Avant de river l'anneau qui doit unir la philosophie de la nature à la philosophie de l'esprit et de l'histoire, il faut que la nature ait été beau-

coup étudiée en elle-même dans un esprit spéculatif, étude inachevée, abandonnée, et qui sans doute est infinie. Je n'affirme donc rien sur cette matière, je doute même qu'il soit possible de rien affirmer. Faute d'une méthode précise et d'un moyen de contrôle, l'esprit est réduit à comparer des hypothèses plus ou moins plausibles, entre lesquelles il n'a pas de raison péremptoire pour faire un choix. La science reste muette, et la croyance ne pourrait se fixer légitimement que sur une opinion dont la supériorité serait démontrée dans l'intérêt de la vie morale. Nons renonçons donc à marquer le lieu, à dire le mot de la nature sensible, nous serons satisfaits si nous parvenons à trouver la trace de notre propre destinée.

Celle-ci résulte d'un acte positif. Le principe virtuellement libre s'est déterminé. Dans quel sens? Est-ce dans le sens de l'amour de Dieu ? La créature s'est-elle constituée en Dieu?

Pour en juger, revenons encore une fois sur l'acte auquel elle était conviée; essayons d'en exprimer le sens avec une précision nouvelle.

Un tel acte serait le complément de la création, sa confirmation positive. La créature veut être ce que Dieu veut qu'elle soit. Elle accepte expressément sa liberté, puisqu'elle en use, mais en même temps elle la rend à Dieu. Elle assure l'efficacité de sa volonté propre en l'identifiant à celle de Dieu, car la volonté de Dieu est seule efficace, et comme la volonté de

l'être est sa substance, elle assure la réalité de sa substance, elle s'identifie à Dieu en se faisant organe de Dieu. L'amour est la solution d'une contradiction logique. Par l'amour, deux sont un, tout en restant deux. Par l'amour, Dieu est tout, quoique la créature soit réelle. Par un seul et même acte, la créature s'unit à Dieu et s'en distingue. Elle se distingue de Dieu formellement, par sa pensée, idéalement; car elle reconnaît qu'elle est quelque chose pour elle-même, puisqu'elle reconnaît qu'elle est libre, tout en reconnaissant qu'elle n'est pas Dieu, puisqu'en même temps elle voit Dieu. — Mais elle s'unit à Dieu réellement, par sa substance, par le fond de son être, par sa volonté; car elle fait usage de sa volonté pour aimer, pour vouloir l'empire absolu de Dieu, pour vouloir ce que Dieu veut. Par là même elle devient organe de Dieu. C'est une volonté formellement distincte de la volonté divine, mais dont l'objet est invariablement le même que celui de la volonté divine, un être formellement distinct de Dieu, mais qui n'a d'autre substance que Dieu, et qui n'en est pas moins pleinement réel.

Ce rapport existe effectivement du moment où il est voulu. La conscience de cet état doit être la conscience de la plénitude de l'être, mais sans aucun désir de l'accaparer exclusivement ou de s'en enorgueillir. Au contraire, la créature, pleinement confirmée dans son être, éprouve incessamment le besoin de le rendre, de s'en dépouiller: elle s'en

dépouille en effet, et devient plus riche à mesure qu'elle se dépouille. L'être créé sent sa gloire et son prix, mais il ne veut rien être; c'est à la fois une félicité éternelle et un sacrifice éternel.

Nous ne ressemblons guère à cette image. Si les anges dont parle la Bible doivent être conçus comme des personnalités concrètes, nous aurions plutôt défini la nature de l'ange; et si toutes les différentes sphères de l'être qui soutiennent quelques relations entre elles tiennent aux crises premières de la création (conséquence irrécusable de l'infinité des actes divins), nous comprendrions que le côté de la création primitive qui a confirmé son être dans le sens de l'intention divine, fût devenu l'armée des anges. Cette idée aura quelque intérêt pour celui qui, sur la foi des traditions, croit à l'intervention des anges dans l'histoire humaine. Je ne la donne pas comme philosophique. La science ne prouve ni qu'il y ait des anges, ni qu'ils occupent cette place. Elle permet seulement de la leur assigner. La science rigoureuse n'a d'autre objet que l'explication des faits certains; mais l'analogie conduit nos pensées dans les champs du possible. Elle unit sans effort le surnaturel au naturel. Au fait, pour une philosophie de liberté, tout est naturel et tout miraculeux. Miraculeux, parce que tout ce qui est résulte du vouloir exprès d'un Dieu libre; naturel, parce que ce vouloir n'étant qu'un, tout est soumis aux mêmes lois. L'idée que la créature a confirmé sa liberté par

l'amour expliquera donc, si l'on veut, la nature angélique ; elle n'explique assurément pas l'humanité.

En effet si l'on pouvait assigner un tel commencement à notre histoire, l'amour serait devenu pour nous une habitude, il serait devenu notre nature : la nature, on l'a dit fort bien, n'est qu'une première habitude. La connaissance de Dieu nous serait substantielle, nous le contemplerions au dedans de nous comme nous voyons la nature hors de nous, et la diversité des religions serait impossible, ainsi que l'incrédulité. L'unité de l'espèce humaine ne serait pas seulement substantielle ou virtuelle, elle serait réelle, c'est-à-dire qu'elle serait comprise et voulue. Les hommes (pour accorder une pluralité numérique qu'il faudrait sans doute expliquer) les hommes s'aimeraient les uns les autres comme ils aimeraient Dieu. Enfin la liberté de l'homme serait réelle ; là où il a le vouloir, il aurait la force. Organe de Dieu, esprit de la création, il gouvernerait celle-ci du dedans et non du dehors, péniblement et d'une manière imparfaite. La nature, qui est réellement son corps, puisque les corps des individus, identiques à la nature extérieure, en sortent incessamment et y retournent incessamment, la nature lui serait soumise, tandis qu'elle nous est rebelle, tandis qu'aujourd'hui nous ne sommes pas seulement maîtres de ce lambeau de la nature que nous appelons exclusivement notre corps. La foi, si nous avions la foi,

si notre volonté était substantiellement unie à Dieu, la foi transporterait les montagnes.

Peut-être ne sommes-nous pas assez avancés dans notre étude pour rendre ces conséquences aussi évidentes qu'elles sont justes. Si vous hésitez encore, si vous n'avez pas encore compris que pour la pensée *a priori* c'est l'unité de la créature qui est le point fixe, et le particularisme des individus, la succession des générations, l'accident et le mystère; si, prenant le fractionnement de l'être moral comme une donnée invariable, sans en demander la raison, vous voulez, pour assurer la liberté des individus, que la crise première se reproduise complètement en chacun d'eux, du moins serez-vous obligés d'accorder ceci : Dans le cas où la détermination du premier homme eût été la confirmation de sa liberté par l'amour, le milieu dans lequel naissent ses descendants les porterait à s'associer à cet amour. Ils ne trouveraient rien d'antérieur à leur volonté qui les en détourne; tandis que nous voyons au contraire l'ignorance, les préjugés, les passions populaires, comme les besoins de l'existence matérielle, sans parler des dispositions innées à l'individu, s'emparer de notre âme dès le réveil de la conscience, pour la détourner et pour la troubler.

Il ne reste donc plus qu'une alternative : c'est que par l'acte constitutif de sa nature, l'homme primitif, l'homme universel se soit séparé de Dieu.

Cette alternative, faut-il l'embrasser? L'analogie

des faits, la lumière de la conscience morale nous amènent-elles à dire avec la tradition que le commencement de l'histoire est une *chute?*

Il n'est que trop vrai.

Assurément si nous laissons subsister dans notre pensée tout ce qui sans être précisément la volonté morale, ne peut s'expliquer que par cette volonté, la même nature extérieure, la même influence du langage, de l'éducation, les mêmes rapports de sexes, de famille, les mêmes diversités naturelles, les mêmes besoins, que sais-je? la même société peut-être, nous serons conduits irrésistiblement à reconnaître qu'une affection morale quelconque doit devenir contagieuse, du moment où elle se sera développée en quelques âmes. Ainsi pour rendre raison de l'état moral de l'humanité présente, il suffirait d'admettre avec l'expérience la liberté des individus, sans recourir aux doctrines décriées de l'unité et de la chute primitives. Mais les judicieux penseurs que satisfait une solution si simple oublient un point important : ils oublient que les circonstances extérieures dont nous parlons, ainsi que tous les rapports des êtres moraux entre eux, sont précisément ce qui réclame une explication. Que l'influence de l'opinion, de l'exemple et du besoin constitue en fait une puissance presque irrésistible, je m'empresse de le reconnaître; mais ce qu'il faut justifier avant tout, c'est cette nécessité. L'influence de l'opinion, de l'exemple et du besoin modifie les

conditions de la liberté. La philosophie qui attribue une valeur absolue à la liberté morale doit dire qu'une telle influence, s'exerçant sur l'individu pour le détourner du bien, est un mal; dès lors elle doit chercher la source de ce mal-là. Il ne suffit pas de répondre : dans le monde où nous vivons, un tel mal est inévitable; la question est le *pourquoi* du monde lui-même, et il n'y en a pas d'autre. A ne considérer que l'individu, une telle influence serait une injustice, et l'on ne saurait admettre cette injustice sans contredire notre principe que la vérité morale est absolue, en d'autres termes que Dieu lui-même, en créant l'univers, s'est assujetti aux lois morales qu'il a écrites au fond de notre cœur et que l'amour résume toutes.

La nécessité de subir l'influence du mal ne se conçoit pas comme un effet de l'amour du créateur pour l'être qui subit cette influence; d'autres puissances, d'autres principes que l'amour de Dieu contribuent donc nécessairement à déterminer la condition de cet être. Cette condition n'est donc pas la condition primitive de l'être créé dans une intention d'amour; par conséquent il n'est pas demeuré dans cette condition primitive et ne s'est point confirmé en elle par son propre amour, mais au contraire il a renoncé lui-même à cet état.

Tel est, ce nous semble, le fondement rigoureux de la doctrine de la chute: l'homme souffre ici-bas d'un mal qu'il n'a pas commis, qu'il n'a pas com-

mis, du moins, comme individu, dans son existence actuelle. Ce mal est moins, à mes yeux, la faiblesse, le besoin, la souffrance qui l'assaillent à son berceau, avant toute faute personnelle, que la prédisposition à commettre le mal:

Prédisposition intérieure, prédisposition extérieure.

La première, bien que la plus importante en quelque sens, ne fournit pas l'argument le plus décisif. Tout homme qui s'interroge lui-même avec sincérité se trouve disposé au mal plutôt qu'au bien, car naturellement il se prend lui-même pour but. Telle est ma conviction personnelle, mais il est difficile de la justifier rigoureusement. Ceci est une affaire d'expérience. Personne ne peut parler que pour soi. Nous ne pouvons pas interroger tout le monde, et tous ceux que nous interrogerons n'admettront pas le fait. On n'aime guère à en convenir, aussi longtemps qu'on en sent la portée. Notre expérience personnelle ne légitime donc pas une conclusion générale; peut-être ne prouve-t-elle pas même relativement à nous le point qu'il s'agit d'établir. En effet nous agissons avant de réfléchir, nous sommes déjà entrés dans la vie morale lorsque pour la première fois nous nous formons une idée distincte du bien et du mal; nous ne pouvons donc pas apprendre par expérience si notre liberté est altérée dans son principe, ou si la disposition au mal que nous trouvons en nous au moment où nous

commençons à sonder notre conscience, n'est pas entièrement notre propre fait, le résultat de notre conduite dans la vie présente.

La prédisposition intérieure au mal peut donc bien produire en nous une intime persuasion de la chute; logiquement elle n'en est pas la plus forte preuve. Mais la prédisposition extérieure, l'influence corruptrice du milieu naturel et social dans lequel nous vivons est un fait non moins évident: celui-ci, chacun s'empresse de le reconnaître, car il y voit, non sans quelque raison peut-être, un allégement au fardeau de sa propre responsabilité. Un état où le mal moral devient presque une fatalité ne peut pas être l'effet direct d'une création qui a pour but le bien moral et qui a établi la liberté comme un moyen d'arriver au bien moral. La création primitive est donc altérée au moment de notre naissance; or elle ne peut l'être que par l'effet de la liberté de la créature, à moins que Dieu ne soit pas tout-puissant ou que la perfection morale ne soit pas son but. Ces deux suppositions sont également inadmissibles, mais la dernière seule mérite un instant d'attention.

Dire que le but du monde n'est pas un but moral, c'est-à-dire un but d'amour, revient à nier la valeur absolue du bien moral pour notre raison, ce qui blesse à la fois et la conscience et la raison elle-même. Je dis : la raison. En effet, l'amour étant le seul principe d'action que nous ayons trouvé

compatible avec la nature de l'absolu, si l'on conteste que l'amour soit la cause finale du monde, on est obligé, ou bien de supposer à la création un but incompréhensible, ce qui revient à considérer Dieu comme une puissance arbitraire, ou bien d'avouer que le monde n'a pas de but, qu'il n'est pas le produit d'un acte libre, mais le résultat d'une nécessité. Le premier point de vue nous conduit droit au scepticisme: si nous ignorons la signification du monde, nous ne pouvons connaître la signification de quoi que ce soit. La seconde alternative est le panthéisme, le fatalisme.

Il le faut donc avouer, et l'histoire nous le démontre: le seul moyen, pour un esprit conséquent, d'écarter l'importune doctrine de la chute sans renoncer à la science, c'est d'embrasser le panthéisme. Tout optimisme sérieux est panthéiste. Le rationalisme vulgaire, qui prétend expliquer le monde comme l'œuvre d'un Dieu personnel créant dans une fin morale, et qui cependant nie la chute, ne soutient pas l'examen. Je n'en veux point contester l'utilité pratique dans tel ou tel état moral de la société, et je ne méconnais point le talent que les prédicateurs dits libéraux et les professeurs des colléges mettent à le développer; mais il ne s'agit ici ni de dialectique, ni d'éloquence, ni même de bonnes intentions et de bons services; il s'agit de philosophie. Ce qu'on demande à la philosophie, c'est d'expliquer les faits. Pour cela il faudrait d'a-

bord les discerner. La théorie pure est une théorie vide. Si la profondeur d'un système consiste à comprendre l'expérience, c'est à la conscience qu'il appartient de lui fournir ses matériaux. Eh bien, la conscience proteste contre ce théisme superficiel. Une négation complète la froisserait moins cruellement. Il est faux que le monde, tel qu'il nous accueille quand nous sortons en criant du sein maternel, témoigne de la bonté de Dieu; l'évidence des faits effacerait de nos cœurs cette croyance de la raison, si l'idée de la chute ne nous offrait un refuge contre le blasphème. Triste refuge, et pourtant le seul qui nous reste ouvert. — *A priori*, nous ne pouvons concevoir que la bonté de Dieu. Au regard de la réalité, nous ne pouvons la sauver que par la chute. Que veut dire ce mot chute, après tout? Il exprime simplement l'idée que la condition générale de l'humanité n'est pas telle que nous la concevrions dans le cas où tous ses membres auraient fait de leurs facultés le meilleur usage possible. Il signifie qu'une certaine quantité de mal est imposée à chaque individu par le fait des autres, et que cette quantité pourrait être moindre. Il n'y a donc d'alternative qu'entre le fatalisme et la chute. Parmi ceux qui rejettent le nom, plusieurs croient à la chose. Mais ceux qui s'en tiennent à la description du fait, sans essayer de remonter à la cause première, expliquent historiquement l'origine de la fatalité morale qui nous opprime par les fautes successives

d'un nombre indéfini d'individus. L'influence réciproque produit la solidarité et la solidarité la nécessité. Cette déduction incontestablement juste au point de vue phénoménal[1] ne saurait suffire à ceux qui partent d'un Dieu personnel, d'un bien absolu. A vrai dire, elle ne peut contenter aucun esprit pour lequel l'ordre moral est quelque chose de plus qu'une représentation humaine. Il ne s'agit pas seulement de montrer comment la solidarité morale se produit dans le temps; il faut prouver qu'elle se concilie avec Dieu, avec la réalité de l'ordre moral, il faut établir qu'elle est juste. A la question ainsi précisée, nous ne voyons absolument d'autre réponse que l'unité de l'espèce humaine, l'unité de la créature en général, une doctrine qui fait des biens et des maux individuels les accidents d'une grande vie, et qui permet de comprendre l'ensemble de cette vie solidaire comme la juste conséquence d'une seule et même décision.

La créature, appelée à déterminer sa nature en fixant son rapport avec Dieu, s'est donc constituée hors de lui. Se constituer hors de Dieu, c'est vouloir être soi-même pour soi-même, et non pas pour Dieu. C'est aussi une manière de réaliser sa liberté, car c'est une manière d'en faire usage qui

[1] Elle est admirablement présentée dans les *Essais de critique générale* de M. Ch. Renouvier. Essai II, Introduction à la *Philosophie de l'Histoire,* dont il faut rapprocher *la Science de la Morale*, du même auteur.

décide, comme la précédente, du caractère essentiel de l'être.

La créature se veut libre purement et simplement, elle se veut libre comme si Dieu n'existait pas. Elle ne tient pas compte de Dieu dans la manière dont elle s'affirme, elle veut donc être libre dans un sens absolu, et par là elle usurpe en quelque sorte la place de Dieu. C'est une manière de distinguer et d'unir diamétralement opposée à la précédente.

L'amour est, de son essence, distinction idéale, union réelle, distinction dans la conscience, union dans la volonté. Ici, au contraire, il y a confusion idéale, confusion dans la conscience. La liberté créée ne se distingue pas de la liberté créatrice. Elle n'a pas égard aux différences. Se sentant libre, c'est-à-dire capable de créer, lui aussi, l'être fini se prend pour le Créateur; il y a donc dans sa pensée union de ce qui devrait être séparé, il y a confusion. En revanche, il y a séparation dans la volonté, car la créature ne veut pas Dieu, puisqu'elle fait abstraction de Dieu; elle se concentre en elle-même, et par là se sépare de la volonté de Dieu. La séparation naît ici de la confusion, au lieu que la distinction produit l'union dans l'amour.

Quant à la nuance que nous avons cru trouver entre se poser hors de Dieu et se poser contre Dieu, elle dépend du degré de conscience avec lequel la séparation s'accomplit. Nous sommes obligés d'accorder primitivement à la créature un certain degré de

conscience d'elle-même et de ses actes, car cela est impliqué dans l'idée de liberté; nous ne pouvons pas lui accorder avant toute activité une conscience pleine et parfaite, parce que l'activité réfléchie en suppose nécessairement une autre avant elle; il peut donc y avoir du plus et du moins, et cette différence en entraîne une seconde : la créature peut chercher à s'affranchir intérieurement du lien qui l'attache à Dieu, uniquement pour être libre, sans penser, pour ainsi dire, au Dieu qu'elle aperçoit confusément; elle peut aussi le faire en haine de ce lien, dans l'intention de se substituer à Dieu.

Ce dernier trait, inutile à la pensée qui cherche à remonter à la cause de l'état présent de l'humanité, pourrait servir à fixer l'idée des esprits méchants, du génie du mal. « Dieu n'est pas, car je suis, » est le cri de l'enfer. Mais lorsque le tentateur s'adressa au premier couple des hommes, il leur dit: « vous serez pareils à Dieu. »

L'homme, la nature sensible, les anges et les démons, ou seulement, pour ne pas sortir de l'expérience, la nature et l'humanité proviendraient ainsi d'une division dans la créature primitive qui s'opérerait au moment de la première épreuve. Nous laissons subsister ici cette hypothèse, sans avoir l'intention de nous y appuyer. Pour affirmer la primitive création d'un être libre et d'un être unique, nous avons des motifs plutôt que des preuves, et nous ne saurions préciser la notion

de cette unité avant tout acte de la créature. La prétention de soumettre la totalité des faits à l'idée morale nous conduit à reporter l'origine du mal avant l'apparition de l'humanité sur la terre. D'autre part, il est certain psychologiquement que les victoires de la liberté morale affermissent notre unité, tandis que l'erreur et la faute nous divisent. L'homme qui veut le bien et qui fait le mal n'est plus un, il se sait et se sent deux, double et déchiré. Dans la folie, l'unité de la conscience peut disparaître absolument; si l'on songe que tout dehors est le dehors d'un dedans, ceci ne laissera pas de présenter quelque analogie avec la crise première dont nous avons soulevé l'idée. Mais en prolongeant d'une manière indéfinie pour arriver à la conception des origines, les lignes tracées par l'expérience, il serait facile de dévier. Si de tels problèmes se lient à celui de notre destinée, ils n'en sont pas absolument inséparables. Aussi n'insisterons-nous pas.

TROISIÈME LEÇON

XXV. Définitions : *Le* BIEN *est l'union de la volonté créée et de la volonté divine. Le* MAL *est la séparation de la volonté créée et de la volonté divine.* Le bien consiste à se vouloir comme créature, à se vouloir en Dieu, à aimer Dieu. Le mal consiste à se vouloir dans le sens d'un but absolu. L'essence du mal est donc l'égoïsme, la recherche de soi-même.

La possibilité du mal réside dans l'imperfection naturelle à l'intelligence de la créature avant qu'elle ait agi. Cette imperfection primitive est un bien, car elle est une condition de la liberté de la créature. La réalisation du mal ne résulte pas de cette imperfection seulement, mais d'une détermination positive de la liberté.

Remarque : La théorie qui prend le bien comme synonyme d'*être*, et le mal, de *non-être* ne suffit point pour expliquer le caractère propre de la sphère morale. En faisant du mal moral une conséquence nécessaire de la limitation des êtres particuliers, elle froisse la conscience et rend insoluble le problème de la théodicée.

Avec la liberté créée naissent la loi, le droit, le bien et le mal. Nous avons exprimé la nature intime du bien et du mal moral en les prenant à leur origine.

Le bien est l'union de la volonté créée et de la volonté divine. Le bien consiste à se vouloir comme créature, à vouloir par un acte identique Dieu et soi-même, à vouloir que Dieu soit notre Dieu, en un mot, à aimer Dieu.

Le mal consiste dans la séparation de la volonté

créée et de la volonté divine. Le mal consiste à se vouloir dans un sens exclusif et absolu. Le principe du mal est donc l'égoïsme, la recherche de soi-même. Dans toutes les variétés de nos maladies morales, la recherche de soi-même apparaît comme le trait générique et fondamental.

Les idées de bien et de mal ont été transportées de cette sphère nettement circonscrite et qui est la leur, dans la sphère plus vaste des notions métaphysiques. On a dit : le bien est l'être, le mal, le non-être ou la négation de l'être. Ainsi le bien et le mal sont les deux genres les plus élevés possibles, et l'idée du genre se retrouve dans toutes les espèces. Partout le bien est un accroissement, une plénitude, une perfection de la réalité; partout le mal est un vide, une faiblesse, une absence de réalité positive. Telle est la formule des scolastiques, de Spinosa, de Leibniz et de leurs innombrables copistes.

L'extension donnée aux idées de bien et de mal était inévitable; nous ne nous en plaindrons pas. Je ne contesterai pas non plus les conséquences qu'on a tirées de ces deux notions générales; mais je ne saurais y voir ni un système, ni le principe générateur d'un système sur la nature du mal. Que le bien soit être et le mal non-être, je l'accorde; et comment ne pas l'accorder, lorsqu'on croit en Dieu, lorsqu'on a le sentiment de l'infini? Si l'on affirme absolument l'être de Dieu, il est évident qu'on ne

peut pas attribuer l'être au mal dans un sens absolu. Dans le sens où Dieu est, le mal n'est pas. Autrement il y aurait deux principes également absolus, deux principes coéternels, deux Dieu. Ce système n'a jamais eu grand succès; je ne crois pas même qu'il ait jamais été proposé dans toute sa rigueur, ni comme dogme de religion, ni comme théorie scientifique. Il est inutile de discuter une doctrine qui contredit absolument le besoin d'unité inhérent à notre raison. Si les deux principes étaient également absolus, ils auraient un droit égal à l'être, et dès lors nous ne saurions appeler l'un des deux bon, ni l'autre mauvais, qu'en nous plaçant dans un point de vue tout à fait subjectif, intéressé, partial. Il y aurait donc deux principes opposés, je le veux, deux principes dont la guerre constante produirait les phénomènes de l'univers; mais il n'y aurait point de bien ni de mal. Un tel dualisme revient donc à la négation du mal.

Au fond, la négation du mal est l'unique solution possible; mais ce n'est pas une solution positive, précisément parce qu'elle est l'unique. En enseignant que le mal est un non-être, le rationalisme ne nous apprend rien; il exprime, à son habitude, une vérité qui va sans dire; mais il ne fournit aucune lumière sur ce qu'il importe de savoir. Entre cette abstraction métaphysique et les questions qui troublent le cœur humain et qui l'accablent, il y a un abîme. L'affaire est de le franchir. Le rationalisme

essaie de raccourcir la distance qui les sépare, mais il n'y réussit pas. Vaine tentative, condamnée par la vraie méthode, que d'expliquer l'espèce par le genre, le concret par l'abstrait! c'est au contraire dans les faits les plus déterminés, les plus compliqués, les plus riches, mais aussi les plus élevés, qu'il faut saisir les lois universelles. La vie n'est pas une logique appliquée; la logique est une empreinte de la vie. Pour saisir le rhythme, il faut écouter la chanson.

Voyons dans quel sens divers on peut prendre la négation du mal :

Le mal est, dit-on, le défaut d'être, la privation; il est bien quelque chose, puisqu'on en parle, mais il n'a pas de réalité véritable. C'est au moyen de cette donnée qu'il s'agit d'expliquer le mal moral. On pourrait d'abord l'entendre subjectivement : le mal n'est pas l'être; c'est-à-dire le mal est une illusion. Tout est bien, car les lois sont partout observées; si nous croyons voir du mal dans l'univers et dans notre propre conduite, la faute en est à notre intelligence. Le mal dans le monde est une privation de lumière dans notre esprit. Voilà l'optimisme tout cru, sans apprêt et sans ambages : tout est également nécessaire, donc tout est également bon.

Les autres formules sont des variations sur le même thème. Selon la plus célèbre, le mal moral est un non-être dans le sens objectif, non-être dans

celui qui commet le mal, non pas dans celui qui le voit. En d'autres termes, le mal est toujours une imperfection, une faiblesse; on veut toujours le bien, mais, par défaut de lumière ou de force, on fait le mal. Ainsi, pour parler le langage de la religion, le péché consiste proprement dans la désobéissance aux ordres de Dieu, mais notre faiblesse naturelle est la cause de cette désobéissance. Une théodicée très populaire, recommandée par de très grands noms, se fonde sur l'idée que nous venons d'énoncer. Saint Augustin l'a prise chez les Grecs et l'a revêtue de formes chrétiennes. Saint Thomas d'Aquin l'a empruntée à saint Augustin et Leibniz à saint Thomas.

Dans ce système, la perfection du monde, envisagé dans sa totalité, consiste à renfermer tous les degrés possibles de l'être. De l'ange à l'homme, de l'homme à la brute, de la brute à l'inerte matière, tous les intermédiaires sont réalisés. Le mal moral trouve sa place dans cette série : il y a moins de réalité dans l'homme vicieux que dans l'homme bon, dans le damné que dans l'élu, mais ils sont également nécessaires à la perfection de l'ensemble. Le méchant, le damné contient toujours plus d'être, plus de réalité, plus de bien que l'animal et que la plante; il a sujet, dans son enfer, de bénir Dieu pour la perfection qu'il a reçue de sa main. Il fallait que Dieu manifestât sa grâce et sa justice : il manifeste sa grâce dans le salut des élus, et sa jus-

tice dans la punition des damnés. Il fallait donc des élus et des damnés, et Dieu créa les élus pour la béatitude et les damnés pour le supplice.

Je n'essaierai point d'apprécier cette célèbre théologie; elle est trop évidemment condamnée par le critère de la vérité auquel nous nous sommes soumis dès l'entrée, en examinant à quelles conditions la science morale est possible. Le temps de cette controverse est d'ailleurs passé; les partisans du système d'Augustin ont abandonné le terrain philosophique. Le nombre est petit de ceux qui adoptent cette doctrine franchement et dans toute la rigueur de ses conséquences; plus rares encore sont ceux qui se font une idée précise des tempéraments par lesquels ils espèrent l'adoucir; mais le crédit dont jouissent encore ces opinions dans les Eglises, l'influence décisive qu'elles ont exercée depuis plus de trois siècles sur les mouvements religieux les plus considérables, montre avec quelle immense difficulté la pensée chrétienne arrive à reproduire le contenu de la foi.

Je m'attache à l'idée du mal moral qui sert de base à ce système.

Immédiatement appliquée à la vie morale, l'idée que le mal est privatif contredit l'expérience. Il y a toujours peut-être de la faiblesse, du non-être dans le péché; mais si l'on ne voit autre chose dans le mal moral qu'un degré de réalité inférieur au bien, autant vaudrait n'y rien voir du tout. L'in-

suffisance de la vérité qu'on possède en fait une grosse erreur, qui se traduit par les plus absurdes conséquences. Il faudra dire qu'il y a moins de réalité, c'est-à-dire moins d'intelligence, moins de volonté, moins de force dans le scélérat habile qui fascine les peuples et fait peser sur eux le poids fatal de son génie, que dans un homme bon, borné et faible, que dis-je? moins que dans l'enfant au berceau. Ou bien il faudra dire que le scélérat est meilleur que l'enfant.

En un mot, cette théorie aveugle et brutale effaçant les différences essentielles, absorbant la qualité dans la quantité, détruit, sans même l'avoir aperçu, le véritable objet du problème, je veux dire l'élément moral.

Que le mal moral soit un non-être, à la bonne heure; mais c'est un non-être d'une espèce toute particulière, c'est un non-être qui suppose le plus haut degré de l'être, la liberté. Le bien et le mal moral ne peuvent être que des déterminations de la libre volonté; ces mots n'ont de sens que dans la sphère de la liberté; pour atteindre les choses qu'ils expriment, il ne faut donc pas partir des abstractions de l'être et du non-être, mais de l'idée substantielle de la volonté.

Cela même ne suffit pas. Il n'y a de bien positif que par opposition avec le mal; le bien suppose la possibilité ou tout au moins l'idée du mal. Mais le bien ne gît pas dans l'intensité du vouloir, ni le mal

dans sa faiblesse; le mal n'est pas non-être au sens d'un défaut, d'une absence; il est non-être au sens d'une contradiction : le mal est une volonté qui poursuit un but dont la réalisation positive est impossible, et qui arrive au contraire de ce qu'elle cherche. Le mal est la volonté de donner l'être au non-être : il n'y réussit point; mais s'il pouvait se consommer parfaitement, il aurait détruit l'être. Telle est, ce nous semble, la vraie notion métaphysique du mal. Il y a dès lors au moins négligence à le confondre avec la simple privation, et l'idée du mal métaphysique vulgarisée par Leibniz aurait besoin d'une révision sévère. L'introduction d'une locution pareille n'est rien moins qu'une grande pétition de principe.

On a beau dire ensuite : le mal métaphysique n'est pas un mal, il est un bien au contraire, car il est la condition de l'existence finie, qui est un bien. On ne fait par là qu'enfoncer plus avant l'erreur et la rendre plus dangereuse. L'imperfection inhérente au fini n'est pas un mal, dites-vous, bien que vous l'appeliez mal métaphysique; elle n'est pas un mal, et cependant elle est la raison suffisante et la cause réelle de tous les maux physiques et spirituels qui débordent sur la terre et qui la dévastent. Le mal métaphysique n'est pas un mal, et pourtant il implique le mal moral. Donc le mal moral n'est pas un mal non plus. Voilà la conséquence inévitable de ce système. Eh bien! la cons-

cience proteste contre cette conséquence et la réprouve.

La vraie question se plaide entre la nécessité et la liberté. Il s'agit de savoir si l'imperfection inhérente au fini rend le mal moral nécessaire, ou seulement possible. La première alternative conduit les philosophes au panthéisme, et les théistes au blasphème. Selon la seconde, le mal métaphysique, ou la limitation du fini n'est pas la raison suffisante du mal moral : pour en expliquer l'origine il faut tenir compte, d'un côté, de cette limitation naturelle de l'être créé, de l'autre, de sa liberté.

Ainsi, comme nous l'avons expliqué, l'occasion du mal se trouve en ceci : que la créature est appelée, par l'idée même de sa liberté, à se vouloir elle-même, mais non pas pour elle-même.

La créature peut s'y tromper; son erreur s'explique par le sentiment immédiat de sa liberté essentielle, par l'imperfection d'une intelligence qui ne s'est point encore exercée et recueillie. Mais il y a aussi chez elle un sentiment qui tend à la préserver, en lui révélant son origine; par conséquent sa décision est libre et doit déployer son plein effet.

On peut donc, sans manquer à l'exactitude, dire que le mal provient de l'erreur, et que la possibilité du mal gît dans la possibilité de cette erreur — dans la limitation du fini — dans le mal métaphysique, lequel, sans être proprement un bien, n'est cependant pas un mal; mais ce n'est là qu'un côté

du problème, le moindre côté. La liberté est le pivot sur lequel tout gravite et qui ne s'appuie sur rien; la possibilité réelle du mal moral réside dans la liberté de la créature, au plus vif de l'être par conséquent, et non pas dans le non-être, non dans le mal métaphysique, mais dans le bien métaphysique, et c'est dans ce sens d'affirmation rigoureuse et suprême qu'il faut dire que la possibilité du mal est un bien.

Voilà comment le mal, non-être au sein de l'être, a sa source à la fois dans l'être et dans le non-être. Ces idées abstraites ont leur justesse; mais loin d'expliquer le monde moral, elles ne deviennent intelligibles que par l'expérience morale.

Le mal, ce triste fruit de l'erreur et de la liberté, conserve dans l'intimité de son essence la dualité de son origine. Il est, nous le répétons, l'effort du néant vers l'existence et de l'être vers le néant. En effet la créature qui cherche sa liberté dans l'émancipation et non dans l'obéissance, tend à nier Dieu, car elle agit comme si Dieu n'était pas. Impuissante à l'égard de Dieu, qui a voulu lui-même laisser la créature faire de sa volonté l'emploi qu'il lui plairait, cette négation est décisive pour la créature, au sein de laquelle elle jette la contradiction. La créature a nécessairement ses racines dans la volonté de Dieu: vouloir être hors de la volonté de Dieu, c'est vouloir être hors des conditions de l'être, c'est vouloir s'anéantir. La créature qui aspire à l'existence absolue

tend proprement à s'anéantir. Cependant elle n'arrive pas jusque-là, parce qu'elle est immuablement voulue. Elle n'atteint ni le but illusoire de son désir, ni le terme fatal de son aveugle effort; mais elle se frappe de stérilité, elle rend impossible la véritable réalisation de son être; car, sans détruire sa liberté essentielle, ce qui est au-dessus de ses forces, elle paralyse sa liberté effective et se consume dans la contradiction.

Nous avons besoin de ces idées pour expliquer notre expérience intérieure. En rapportant le mal au non-être, on ne fait qu'écarter l'illusion du dualisme, mais proprement on n'éclaircit rien, et celui qui croirait, dans une indication aussi vague, posséder une définition, s'égarerait infailliblement. Le *genre prochain* du mal moral, pour employer l'expression technique, n'est pas le non-être, c'est la contradiction. Le mal moral est la contradiction par excellence, car c'est la contradiction dans l'être par excellence, la contradiction dans la volonté. Toute contradiction se rattache de près ou de loin à cette contradiction-là, dont la solution est l'œuvre infinie où toute histoire est comprise, le mystère éblouissant de grâce et de gloire. Pris dans la sphère où les termes de bien et de mal ont leur valeur propre, le mal est une contradiction, comme le bien est une harmonie; ainsi le mal et le bien supposent l'un et l'autre une dualité de principes, parce que le bien et le mal appartien-

nent au monde, où tout repose sur une telle dualité. La pure essence divine, type du bien, surpasse le bien lui-même ; c'est le miracle, que l'intelligence effleure sans le sonder. La dualité que l'analyse antique a signalée dans l'intelligence elle-même, se retrouve dans tous les objets qu'elle embrasse. Le bien est l'harmonie de la volonté divine et de la volonté créée; le mal est le divorce entre la volonté créée et la volonté divine, contradiction suprême, qui implique la contradiction de la volonté créée avec elle-même, et qui, par contre-coup, amène une opposition plus merveilleuse encore. La suite de ces réflexions nous y conduira.

L'idée psychologique qui semble répondre le mieux à cette déduction spéculative est celle de l'égoïsme ou de la recherche de soi-même. Nous sommes donc autorisé à désigner l'égoïsme comme l'essence du mal moral, comme l'intention première qui donne à toute espèce de faute le caractère de la culpabilité.

Ce résultat me paraît confirmé par l'expérience, je veux dire par l'intimité de la conscience. Une étude psychologique attentive nous ferait, je le crois, trouver dans l'égoïsme le principe de tous les genres d'actes coupables, et l'esprit qui rend la volonté coupable. Mais cette étude exigerait des développements fort étendus. En essayant la réfutation des opinions contraires, je m'engagerais dans un chemin sans issue: quelle que soit l'idée mise

en avant pour expliquer la nature du mal, il sera toujours facile de la rendre plausible, et même de donner à la vue adoptée une apparence de profondeur, parce que les éléments dont se compose la réalité de la vie rentrent les uns dans les autres. J'aurais donc beaucoup de peine à convaincre d'erreur les théologiens et les moralistes qui voient l'essence du péché dans d'autres affections, dans l'orgueil, par exemple, ou dans la haine, ou enfin dans la volupté. (Parmi les passions coupables, ce sont là les plus générales, et qui se présentent naturellement à l'esprit occupé du problème sur lequel nous méditons.) J'aurais de la peine à réfuter ces théories, parce qu'elles ne sont pas fausses : l'orgueil, la haine et la volupté s'allient vraisemblement à tous les mouvements coupables de notre âme. Mais l'idée où je m'attache est plus générale, et cette observation fait entendre la manière dont on pourrait essayer la justification de mon choix.

Ainsi l'orgueil est évidemment une forme de l'égoïsme; l'orgueilleux n'est pas coupable en raison de la dignité qu'il croit posséder sans sujet, mais en raison de celle qu'il veut s'arroger injustement, car l'essence du mal ne saurait consister dans une erreur de l'intelligence. La racine corrompue dans l'orgueil est donc la volonté d'être le premier, la volonté d'être tout; son vrai nom c'est l'ambition, qui s'épanouit dans l'orgueil quand elle se croit satisfaite, et dans le cas opposé se con-

tracte dans l'envie; mais au fond de l'envie, de l'ambition et de l'orgueil vous apercevez aisément la recherche de soi-même, l'égoïsme, qui se prend pour but exclusif.

La haine est également une forme de l'égoïsme, savoir la forme extrême, l'exclusisme d'une volonté qui se prend pour absolue, ne souffre rien à ses côtés et s'efforce de détruire tout ce qui prétend partager l'existence avec elle. Mais sans la fausse affirmation de l'égoïsme, la négativité de la haine manquerait de base et ne saurait se concevoir.

Reste la volupté, c'est-à-dire la soif de jouissances; car le plaisir en lui-même, comme simple sentiment, abstraction faite de la volonté qui en fait son but, n'a pas de caractère moral. Eh bien, que l'amour du plaisir, dans la signification la plus large de ce mot, soit identique à l'amour de soi-même, c'est ce qui vraiment n'a pas besoin d'être démontré. Aussi n'est-ce pas là proprement ce qu'on entend lorsqu'on fait de la volupté le principe d'une théorie particulière du mal moral; on veut parler de la volupté sensible, des plaisirs qui résultent de de notre organisation nerveuse, ou, selon l'expression théologique, de la chair. Vous remarquerez d'abord que les considérations précédentes ne perdent rien de leur valeur en s'appliquant à cette idée plus restreinte. Cette observation n'est pas sans importance, cependant elle ne suffit pas à trancher la question. Le sens de la théorie qui nous

occupe, c'est que l'organisation sensible de l'homme est une source d'affections naturelles, d'instincts plus ou moins irrésistibles, dont l'attrait balance l'influence du sentiment moral et peut-être devrait tôt ou tard finir par l'emporter. Directement ou indirectement, la satisfaction des appétits naturels est, selon l'opinion dont il s'agit, l'origine des passions et des actes auxquels la conscience attache le caractère du mal. Cette manière de voir offre quelque chose de plausible, de commode surtout à l'esprit qui accepte l'organisme corporel et la nature extérieure comme des données immuables, dont il est inutile et impossible de rechercher l'explication. Mais si nous avons eu raison de considérer la lumière morale comme le critère absolu des choses, nous devons nous demander le pourquoi, la cause finale de la nature et du corps au point de vue moral. En d'autres termes, nous devons nous demander comment l'existence d'une telle nature se concilie avec le but d'amour de Dieu à notre égard. Et si nous n'avons pas de réponse à cette question, si nous sommes obligés, au contraire, de reconnaître que cette nature sensible, où nous trouvons si souvent l'occasion du péché, porte elle-même la trace du péché, nous en conclurons sans doute que c'est l'état présent de la nature qui doit s'expliquer par le mal moral, et non pas le fait du mal moral par l'état présent de la nature. D'ailleurs le système qui fait des besoins et des attraits

matériels le foyer le plus intime des perturbations de l'âme, ne rend pas également raison de tous les faits. La foule des sensuels est innombrable, mais il y a des exceptions, des exceptions très importantes. Çà et là l'histoire et la vie nous présentent des hommes qui ont complètement assujetti leur corps à un service bien différent de celui de la vertu. La vengeance, l'ambition, une gloire toute humaine remplissent des âmes singulièrement détachées des sens. Il y a des personnes qui semblent mettre leur plaisir à nuire ; celles-là sont généralement indifférentes aux vulgaires plaisirs. Puis, si l'habitude de la volupté finit par dépraver tous les instincts en brisant tous les ressorts, on observe pourtant assez volontiers, au début de leur carrière, chez les hommes que la richesse de leur organisation rend plus sensibles aux séductions de l'existence, quelque chose de généreux et de franc qui exclut l'idée d'une profonde perversité. Les fautes des sens paraissent plutôt former un ordre inférieur de culpabilité; elles proviennent moins d'une mauvaise direction de la volonté que de sa faiblesse, qui laisse aller la vie au gré des instincts. N'étant pas l'expression suprême du mal, elles ne sauraient en manifester clairement la primitive essence; mais pour la laisser quelque temps voilée, elles n'offrent que plus de danger.

Ces remarques ont été souvent présentées, je n'y veux point abonder. S'il ressort quelque chose de

cette discussion à peine engagée, c'est bien l'opinion que nous énoncions plus haut : de toutes les idées morales par lesquelles on pourrait essayer d'expliquer la nature du mal, celle de la recherche de soi-même, où nous conduit la pensée *a priori*, paraît être la plus générale et la plus compréhensive.

Il resterait peut-être à nous expliquer sur une définition du bien et du mal toute formelle, mais qui paraît à peu près inévitable au point de vue de la religion. Aux yeux du simple fidèle, le bien et le mal ne sont évidemment que l'obéissance et la désobéissance aux commandements de Dieu. Si Dieu est le législateur du monde, la justesse de ces définitions ne saurait être mise en doute: il ne s'agit pas pour nous de les écarter, mais d'établir leur accord avec les nôtres.

Pour reconnaître en Dieu le suprême législateur, la philosophie n'a pas besoin de faire intervenir l'idée d'un commandement particulier. Créer, conserver, gouverner le monde sont à ses yeux un seul et même acte de la divinité. La loi primitive, à laquelle toutes les autres se rapportent, résulte de la position faite à la créature libre, et constitue sa nature essentielle. Cette loi lui dit d'aimer Dieu. L'amour, principe et perfection de l'obéissance, est la source de toute obéissance véritable, comme l'égoïsme est au fond de toutes les rébellions. En effet, l'obéissance qui ne serait obtenue que par la crainte du châtiment, n'en serait au fond pas une;

car l'intention de celui qui obéirait ainsi serait identique à celle de l'autre qui, croyant pouvoir échapper à la peine, s'affranchirait de la loi. Soumis au commandement extérieur dans son activité extérieure, l'esclave égoïste reste insoumis dans l'intimité de son être, et sa docilité n'est qu'une révolte étouffée. Obéir à Dieu, c'est vouloir que Dieu règne; lui désobéir, c'est vouloir qu'il ne règne pas. Ainsi l'amour est l'obéissance foncière et substantielle, et partout où l'obéissance a ce caractère, elle mérite le nom d'amour, lors même qu'elle n'aurait pas encore atteint la plénitude et la joie; tout comme l'égoïsme est la désobéissance foncière et substantielle, alors même qu'elle n'éclate pas au dehors.

Vous voyez, par ces incomplètes ouvertures, dans quel sens bien circonscrit nous pouvons nous approprier l'idée que le mal est un non-être. Le mal n'est pas une substance, mais un état de la substance ou de la force, une direction de la liberté créée. La volonté mauvaise se prend elle-même pour but, et, cherchant à se réaliser dans une existence absolue, elle tend à briser le lien qui fait sa substantialité. Le but qu'elle poursuit est impossible : à ce point de vue, le mal est un non-être; il l'est encore dans ce sens plus profond que si l'œuvre du mal se pouvait consommer, cet accomplissement serait l'anéantissement de son auteur. Enfin la possibilité du mal réside primitive-

ment en ceci, que le sujet dans lequel il s'engendre ne connaît pas, avant d'avoir agi, les limites de son pouvoir et les conditions de son existence. Cette ignorance est une imperfection naturelle à l'esprit créé, dont l'intelligence est virtuelle avant d'atteindre la pleine actualité. C'est là un *défaut*, une limitation, un manque de réalité inhérent à l'être fini, qu'on peut appeler, si l'on y tient, mal métaphysique. Ainsi le mal métaphysique, c'est-à-dire la simple possibilité du mal, gît dans une limitation essentielle à l'être créé, puisque l'imperfection de son intelligence fait naître pour elle la possibilité d'une erreur. Mais le mal réel, c'est-à-dire le mal moral a pour cause directe et positive un acte de liberté : un mal qui ne serait pas l'acte d'une liberté relative et soumise à une loi ne serait pas un mal et ne pourrait pas l'être. Le soi-disant mal métaphysique ou la possibilité de l'erreur n'est pas un mal, mais un bien, car cette possibilité est la condition de la moralité de l'univers.

Ces derniers mots répondent d'avance à une objection inévitable : ils contiennent la justification de l'œuvre de Dieu.

Souvent on s'est demandé comment il est possible d'expliquer la présence du mal dans le monde, et surtout de la concilier avec la perfection de Dieu. C'est le problème particulier de la Théodicée. Nous pouvons grouper sous quatre chefs toutes les solutions dont il est susceptible.

1° Le mal n'existe pas, car tout est nécessaire.

2° Le mal n'existe pas au point de vue de Dieu, parce que Dieu n'est pas un être moral dans le sens où nous comprenons ceux-ci. Il gouverne le monde selon d'autres lois que celles qu'il a écrites dans notre conscience.

3° Le mal est réel aux yeux de Dieu, mais Dieu n'est pas assez puissant pour l'empêcher, du moment où il a créé un monde d'existences finies.

Ces trois opinions sont autant de formes sous lesquelles la pensée païenne s'est conservée dans le monde chrétien. Les deux premières choquent la conscience, la dernière, la raison.

4° Reste enfin l'idée vraiment chrétienne, selon laquelle ce que notre conscience appelle mal est aussi mal aux yeux de Dieu, qui serait assez puissant pour le prévenir, et qui cependant ne le prévient point, parce que la liberté de commettre le mal qu'il laisse à la créature est en elle-même un très grand bien et la source de tout bien.

L'illustre Leibniz a reconnu d'assez bonne grâce une chose dont son troupeau ne veut plus convenir : c'est qu'en attribuant l'origine du mal à la liberté de la créature, on épargne à la pensée de graves embarras; mais il trouve beaucoup de difficultés à concilier la liberté créée avec ses principes généraux. Ici nous la voyons découler naturellement d'une métaphysique où la doctrine de l'absolu s'est régulièrement élaborée, et dans la-

quelle il est établi que le bien est à la liberté ce que l'acte est à la puissance, parce que la liberté est l'essence de l'absolu. Un tel concours de circonstances semble créer en faveur de la doctrine dont il s'agit une présomption assez favorable, et la rendre digne au moins d'un examen sérieux. Le fait que cette idée est une idée chrétienne ne doit pas la faire écarter par la question préalable. Elle a le droit d'être appréciée en elle-même. Et le christianisme à son tour peut en appeler des jugements contemporains. Avant de l'accabler sous le poids des abus et des crimes qui se sont couverts de son nom, il faudrait avoir établi que ces crimes et ces abus sont la conséquence légitime du principe chrétien. A travers une série d'altérations profondes, l'Evangile, mêlé aux éléments les plus antipathiques à sa nature, a produit l'histoire, la pensée et les sociétés modernes. Mais ni dans l'Eglise, ni dans la philosophie, ni dans l'histoire il n'a vraiment donné sa mesure, et son procès n'est point instruit.

Nous suivrons la théodicée chrétienne, non parce qu'elle est chrétienne, mais parce qu'elle est seule compatible avec le sérieux de la pensée morale, et nous prenons la question dans les limites où nos réflexions précédentes l'ont circonscrite.

Le mal, partout où il se trouve, vient de l'égoïsme de la volonté créée.

Cette volonté se rend elle-même égoïste par sa propre détermination, dont le sujet ignore les con-

séquences, quoiqu'il en sente bien le caractère.

Maintenant, dira-t-on, Dieu est l'auteur de cette ignorance qui rend possible l'erreur; il pouvait éclairer l'intelligence de la créature sur les suites de sa décision, et il ne l'a pas fait. Nous l'accordons, si l'on veut, tout en répétant que cette ignorance est l'état naturel d'une intelligence avant toute action de sa part; mais cette considération ne nous suffit point: la nécessité des choses ou plutôt la nécessité de nos conceptions n'est jamais dans notre système le dernier mot d'une explication positive; or ici nous avons le droit d'attendre une explication positive, parce qu'il s'agit de notre destinée et du plan de Dieu à notre égard.

En vérité cette ignorance est un bien, car sans elle notre liberté primitive ne serait plus réelle, puisque tous les intérêts se trouveraient dans un seul plateau de la balance, et dans l'autre tous les maux et tous les dangers, sans aucun attrait. Ainsi le choix de la créature serait tracé d'avance, l'acte par lequel la créature se constitue perdrait son caractère moral, et le plan de Dieu, qui a voulu confier la destinée de l'univers à la liberté de l'être moral, ce plan d'un amour téméraire parce qu'il est inépuisable, n'aurait pas pu s'exécuter. L'imperfection primitive de la créature libre n'est pas seulement inévitable, elle est positivement bonne. Cette idée est la seule qui puisse achever la théodicée et mettre notre esprit en paix.

QUATRIÈME LEÇON

Tout ce qui, dans l'état présent du monde, contredit l'idéal d'une créature libre, doit être considéré comme une conséquence du mal moral. Mais l'existence actuelle du mal moral ne prouve pas la chute. La réalité de celle-ci comme fait un, primitif et universel relativement à l'humanité, ressort du double fait que le mal moral s'impose à notre volonté et que les conséquences du mal moral pèsent sur nous indépendamment de notre volonté. La liberté subsiste; mais par l'effet de l'exemple, de l'éducation, du besoin et des dispositions naturelles, le mal est devenu très facile, le bien, très difficile à vouloir. — Effets du mal subis indépendamment du mérite ou du démérite de l'individu. Souffrance physique et morale. Ignorance. Misère. Idéal d'un ordre meilleur. Poésie. — La nature extérieure, faite pour nous servir, nous asservit. En elle-même, elle contredit l'idéal. Mort physique. — Les esprits ne communiquent entr'eux que par des milieux naturels imparfaits. — Le progrès n'est pas une solution, mais un problème. Progrès à l'infini, contradictoire.

L'ordre de nos propositions suit d'aussi près qu'il est possible l'ordre même de la réalité. En partant de Dieu et de la création, nous avons dû rencontrer les idées de bien et de mal à leur naissance, au moment où la créature libre est appelée à déterminer sa nature et son rapport avec Dieu. En marquant l'origine du mal, nous avons défini son essence; nous avons concilié dans une idée concrète les principales théories suggérées par ce redoutable problème.

La métaphysique envisage le mal comme pure-

ment privatif. Cette idée est insuffisante plutôt qu'erronée; le mal est réellement un non-être, mais c'est une forme particulière du non-être, qui suppose le plus haut degré de l'être, puisqu'elle suppose la liberté.

Pour la pensée religieuse, qui part d'un Dieu personnel, le mal ne saurait être que la désobéissance aux commandements de Dieu.

Notre doctrine, acceptant cette définition, dont la justesse ne saurait être mise en doute, rend sensible son accord avec la précédente. Selon nous, Dieu est l'être, Dieu est volonté; tout être est au fond volonté; il n'y a d'être que la volonté de Dieu; ce qui est contraire à la volonté de Dieu ne saurait posséder qu'une existence mensongère et trompeuse : c'est un non-être. Ainsi la définition religieuse justifie, en l'absorbant, la définition métaphysique.

Mais cette première définition religieuse est encore trop abstraite; elle ne fait pas sentir ce qu'il y a d'identique et de permanent dans toute espèce de mal. Pour atteindre l'intimité du sujet, pour en obtenir une certaine intuition, pour comprendre l'apparente substantialité du mal, il faut constater le caractère fondamental et permanent de la volonté divine à notre égard. Cette volonté éternelle s'exprime dans la création. Dieu veut que nous soyons : il veut la réalité de l'être libre; mais l'être libre ne peut se réaliser qu'en Dieu. Rien n'existe qu'en

Dieu, chacun est en lui à sa manière; l'être libre doit être en Dieu par sa liberté, il doit vouloir être en Dieu. Ce qui est contraire à la volonté divine, ce qui rend la réalisation de la créature libre impossible, c'est la recherche de soi-même, c'est l'égoïsme. Ainsi le mal réside dans l'égoïsme dès son principe et toujours.

La question du mal et celle de la chute se trouvent ainsi résolues en même temps; néanmoins il importe de les distinguer avec soin. Tout ce qui dans l'état actuel de l'humanité, est contraire à l'idéal d'une créature libre, doit être considéré comme une conséquence du mal; cette proposition résulte évidemment de nos prémisses. Mais il n'est pas besoin de supposer une chute primitive pour expliquer la présence du mal dans le monde, il suffit de reconnaître que tous les hommes naissent libres. La doctrine de la chute doit donc être écartée, ou bien il faut la justifier par une preuve à part. Nous avons essayé de donner cette preuve au moment où l'idée de la chute s'est présentée dans l'ordre historique de notre exposition. Mais l'opinion que nous soutenons rencontre chez la plupart des hommes qui se piquent avec nous de ne soumettre leur pensée à nulle autorité traditionnelle des préventions singulièrement vives et passionnées : permettez-moi donc de revenir un moment sur la démonstration que j'ai tentée.

A mes yeux, l'altération qui se manifeste dans

tous les rapports de notre existence ne saurait être attribuée exclusivement aux individus dont l'humanité se compose, considérés chacun isolément ; nous devons y reconnaître une catastrophe où sont enveloppés l'espèce entière et tout son astre, sinon toute la création. Voici le raisonnement sur lequel je m'appuie.

Dieu, qui nous aime, ne saurait faire peser sur nous un mal que nous n'aurions pas commis. Si les effets du mal ne frappaient l'individu que lorsqu'il veut lui-même le mal, nous pourrions attribuer aux individus, pris isolément, l'origine de tout le mal que nous trouvons dans le monde. Mais si les conséquences du mal frappent l'individu avant qu'il l'ait voulu, sans qu'il l'ait voulu, lors même qu'il ne l'aurait point voulu, lors même qu'il voudrait le bien, et d'autant plus vivement à quelques égards qu'il veut plus fortement le bien; si la création tout entière est enlacée dans les filets du mal, si le mal, qui dans son essence est une aberration de la liberté, et par conséquent une de ses manifestations, se trouve en fait transformé sur la terre en fatalité, alors il faut bien avouer, même avant de savoir comment la chose est possible, que l'origine du mal est antérieure aux individus et que l'humanité tout entière y a pris part.

La réalité de la chute, au sens d'une catastrophe universelle antérieure à l'histoire, ressort donc des deux faits suivants :

Dans le monde actuel, le mal moral s'impose à la volonté des individus.

Les conséquences du mal moral pèsent sur les individus indépendamment de leur volonté.

Examinons successivement ces deux propositions :

I. Le mal moral s'impose à la volonté des individus.

Ceci ne doit pas être entendu dans un sens trop rigoureux. Si le mal pouvait nous être véritablement imposé, il cesserait par là d'être mal, et notre caractère moral disparaîtrait. L'imputabilité ne s'étend pas au-delà des limites de la liberté, et la liberté suppose à son tour la conscience. Pour qu'une action nous soit imputable comme mauvaise, il faut que nous l'ayons voulue, en la sachant mauvaise. Mais la clarté de la conscience est susceptible d'une multitude de degrés : plus il y a de conscience, plus il y a de liberté, et réciproquement plus il y de liberté, plus il y a de conscience ; enfin plus il y a de conscience et de liberté dans un acte, plus l'imputabilité en est complète. Une action mauvaise en soi, que nous aurions commise sans la savoir telle, par l'effet d'une ignorance involontaire, inévitable, ne serait pas un péché, du moins ne serait-elle pas notre péché. L'enfant fait sans doute bien des choses condamnables sans perdre pour cela son innocence ; la chute se répète en lui au premier désir qu'il sent être coupable et qu'il ne réprime pas. — Il le pou-

vait cependant; le remords lui dit assez qu'il le pouvait; ainsi le mal véritable ne nous est pas absolument imposé, et le mal qui nous serait absolument imposé n'est pas le mal véritable.

Mais si, dans le moment où la conscience s'éveille, dans le moment où la lutte commence, les penchants qui nous portent au mal se sont déjà fortifiés et sont devenus des habitudes, si des préjugés immoraux étouffent en nous la voix intérieure, il est certain que l'équilibre est rompu, et que, sans être anéantie, la liberté se trouve au moins paralysée. Le mal est devenu très facile à vouloir et le bien très difficile; voilà dans quel sens nous disons que le mal s'impose à la volonté.

Eh bien, cette condition n'est-elle pas celle du plus grand nombre? N'est-elle pas, jusqu'à un certain point, celle de tous les hommes, sans excepter les plus favorisés par l'éducation et par les circonstances? La conscience de chaque individu ne traduit-elle pas l'esprit de son temps et les mœurs sociales qui l'ont formée? Et les mœurs de tout pays, l'esprit de chaque époque ne consacrent-ils pas constamment des immoralités contre lesquelles s'élèvent déjà les consciences les plus éclairées, les plus indépendantes de cette époque et de ce pays; sans parler des immoralités qui se dissimulent aux meilleurs, parce qu'ils en sont infectés eux-mêmes? Le nier serait nier l'évidence. Ainsi la partie n'est pas égale. Nous ne traversons pas une mer aplanie; il

faut nager contre le courant du monde, et le courant nous emporte.

Et la chair? On a fait de la chair le siége du péché: si l'on entend parler de l'organisation sensible, c'est une erreur, la source en est plus profonde; mais la révolte de la chair est une preuve du péché. Tel naît paresseux, tel voluptueux, tel colère. La liberté peut surmonter tous ces obstacles, je le crois; mais d'où viennent-ils, ces obstacles? Si mon tempérament me pousse au mal, est-ce ma faute? Et pourtant il faut bien que ce soit ma faute, ou bien l'étoile de la justice s'éteint là-haut, et notre boussole est menteuse.

II. Les conséquences du mal moral pèsent sur l'homme indépendamment de sa volonté.

Et d'abord, pour nous attacher à ce qui frappe immédiatement tous les esprits, la souffrance, l'ignorance et la misère.

La souffrance peut être considérée comme une dispensation de la bonté, lorsqu'elle est utile. Mais à la prendre en elle-même, en faisant abstraction de ses effets salutaires, il est impossible de ne pas y voir un mal. Pour se réconcilier avec la douleur, l'esprit a besoin d'y voir un châtiment ou une épreuve, c'est-à-dire un moyen de redresser la volonté morale ou de l'affermir. Mais dans un monde achevé, où toutes choses seraient dans l'ordre, il n'y a pas de place pour la douleur. Au fond, la douleur est un désordre. Lorsqu'on croit à l'ordre,

lorsqu'on croit à Dieu, tout désordre apparent veut être expliqué. Et comme le seul ordre véritable à nos yeux, le seul compatible avec celui de notre pensée est l'ordre moral; comme les dernières raisons de tout ce qui existe doivent se trouver dans l'ordre moral; la douleur, qui est en elle-même un désordre, ne peut rentrer dans la règle que comme conséquence du désordre moral. En un mot, un Dieu juste et bon ne saurait faire souffrir l'innocence.

Pourtant nous souffrons en naissant, nous souffrons sans doute avant de naître; un tiers du genre humain meurt sans avoir pensé, sans avoir parlé, sans avoir connu de la vie autre chose que la souffrance, et les petits enfants qui meurent ainsi sont les plus heureux d'entre nous. La douleur est le sentiment de la vie. Le besoin le plus impérieux de notre âme est le changement, parce que tout la fait souffrir. Etant mal chez elle, elle cherche la distraction. Les lois de la nature sont fatales pour l'ensemble, et dans les détails, aveugles. La vertu n'empêche ni d'être malade ni de mourir.

Et les peines du cœur, ce luxe de la souffrance, qui se mesure à la délicatesse de l'organisation, à la pureté des sentiments ! Plus nous aimons ici-bas, plus nous souffrons. Ce n'est pas aux méchants que la vie est amère, c'est aux nobles âmes, qu'attriste le train de ce monde. La richesse est sans douceur pour celui qui repousse une jouissance égoïste; car les maux qu'il peut soulager ne sont rien auprès

de ceux qu'il aperçoit. Et quelle joie peut goûter un cœur honnête au spectacle de l'envie et de la haine qui s'agitent autour de lui? Quel plaisir la franchise éprouve-t-elle en voyant régner l'hypocrisie? Le Christ est toujours attaché sur la croix, car il porte dans son cœur les souffrances de l'humanité.

Et l'ignorance, qui la guérira? — Ceux qui savent. Mais où sont-ils? et s'il y en a, qui les écoute? Je ne sais ce qu'ont fait toutes les générations pour naître et mourir ainsi, mais dès les premiers jours dont l'homme a gardé la mémoire, le mensonge succède au mensonge; nous buvons à longs traits l'erreur et l'imposture, sans que la source en semble près de tarir.

La terre est trop petite pour nourrir ses enfants. Quelques-uns consomment ses biens en s'ennuyant; ils n'ont rien fait pour être riches. Des millions ont faim ou se nourrissent mal; ils n'ont rien fait pour être pauvres. Aussi parle-t-on de partager. Mais partager serait ruiner tout le monde. En abolissant la propriété, on tarirait la source de la richesse, le travail. Il vaut mieux l'organiser, le travail, c'est-à-dire organiser l'esclavage. Les peuples sont las d'être exploités dans l'intérêt d'un petit nombre; ils ont acquis la conscience de leur force et de leurs droits; mais ils savent ce qu'ils haïssent, ils ne savent pas ce qu'ils aiment, et leurs mouvements convulsifs menacent tous les biens de la civilisation, toutes les conquêtes de l'humanité!

Qu'ont fait les enfants pour souffrir des fautes de leurs pères? Pourquoi les nations expient-elles les torts de chefs qu'elles ne se sont pas toujours donnés? Quel est le sens moral de cette solidarité qui enchaîne les hommes aux hommes, les peuples aux peuples, les générations aux générations? Tous ces problèmes nous disent assez que l'origine de l'histoire n'est pas dans la lumière, mais dans la nuit.

Le trait le plus déplorable de notre funeste condition, c'est le divorce entre la morale privée et la morale sociale, c'est l'apparente impuissance de la vertu à guérir les maux de l'humanité. On se demande si Mandeville n'avait pas raison et si le vice n'est pas plus utile. Il en est du monde comme d'un estomac si malade qu'il ne saurait supporter d'aliments sains, et ne digérerait que des poisons. Partout l'homme vertueux est un homme impossible.

La paix amollit les courages, la guerre engendre l'insolence et la cruauté. Le luxe est plus utile que l'aumône; car un ouvrier vaut mieux qu'un mendiant. Si les sociétés de tempérance font leur chemin, la ronce couvrira la colline et le vigneron se fera brigand. Sans les bienfaits de l'hypocrisie, le scandale inonderait la terre. La débauche n'est pas moins indispensable, nous dit-on, car la débauche est stérile, et l'ouvrier n'a pas de pain pour nourrir une famille qui augmenterait la misère commune du poids de sa misère.

Et quand tous ces maux du corps et de l'esprit seraient miraculeusement dissipés, quand tout le monde aurait du pain, du feu, de l'air, du loisir, de l'instruction, l'aspect de l'humanité serait plus agréable sans doute; qu'il serait loin pourtant de répondre encore à l'idée de l'humanité ! L'humanité a besoin de bonheur. Eh bien, nous qui possédons quelque peu des trésors dont je parle, nous trouvons-nous heureux, dites-le-moi? Le bonheur est-il pur, est-il vrai sur la terre? y peut-on voir autre chose qu'un à-compte, une indemnité trop faible pour nous faire oublier des biens qui nous furent promis sans doute, car nous les regrettons sans les avoir jamais connus? Abandonnons la douleur physique et la pitié, faisons abstraction du remords personnel, qui est d'un autre domaine. Libres de toutes ces choses, aurions-nous le sentiment que nous réalisons en plein notre véritable destinée? serions-nous véritablement heureux? Vous serez tentés de me répondre par l'affirmative, si la disposition de votre esprit a ce caractère pratique auquel on donne à juste titre le nom de bon sens. Mais le bon sens n'est pas tout l'homme. Au milieu des merveilles de la nature et des richesses de la vie, il nous manque un je ne sais quoi. Du sein des flots, du fond de la poitrine humaine, une voix s'élève et murmure la condamnation du bonheur et du bon sens. Vous connaissez cette voix, vous avez déjà prononcé son nom triste et doux : c'est la voix de

la poésie. D'où naît en nous ce besoin irrésistible de nous créer un autre monde, si l'on peut arranger celui-ci de manière à nous satisfaire tout entiers? L'homme n'est pas complet sans poésie, et cependant la poésie est, dans son essence la plus intime, une protestation contre toutes les réalités d'ici-bas. Comme il lui faut s'attacher par quelques points à la terre, elle s'attache de préférence au malheur, et c'est le malheur qui l'éveille le plus souvent dans notre âme. Elle jette un voile de lumière sur les grandes infortunes de l'histoire, elle apaise les déchirements de la vie intérieure; mais elle n'a pas besoin de tels sujets pour être triste. Elle idéalise nos joies en y mêlant sa douleur sublime, et la coupe du banquet manquerait de parfum si la Muse n'y laissait tomber une larme.

Le contraste fondamental dont vit la poésie et qui se reproduit dans tous les autres, est le contraste entre ce qui existe et ce que l'âme désire. La poésie nous dégoûte de tous les bien réels en les parant d'un charme que l'expérience dissipera, elle nous rend impropres à la vie; et cependant nous ne saurions l'accuser sans rougir de nous-mêmes. Ses regrets témoignent de notre origine. Le sujet de sa plainte éternelle est l'Eden que nous ne pouvons oublier.

Partout sur la terre règne une contradiction dont nous souffrons sans nous en rendre compte, et qui ne nous fait pas moins souffrir après que nous

l'avons aperçue. Un invincible attrait nous porte vers la nature: il semble qu'elle prenne part aux sentiments qu'elle inspire, nous lui prêtons une âme, nous lui demandons presque de la sympathie, et quoique la réflexion ne confirme pas tous ces mouvements instinctifs, elle ne les désavoue pas absolument. Si la nature est son but à elle-même, nous devons la trouver capable de tout ce que nous lui demandons instinctivement, car elle doit être intelligente. Au contraire, si la nature est réellement dépourvue d'intelligence et de liberté, alors elle n'est pas faite pour elle-même et ne saurait être faite que pour nous. La dernière supposition est incontestablement la plus vraisemblable. Une force qui n'est que force doit servir d'instrument à la liberté. L'expérience confirme cette pensée : il n'est pas une sphère de la nature qui ne soit indispensable à notre existence; il n'est pas de corps, il n'est pas de puissance en elle que nous ne sachions mettre à profit pour notre bien-être, pour le perfectionnement de notre condition.

Mais s'il est conforme à l'idéal que nous soyons les maîtres de la nature, il est contraire à l'idéal que nous en soyons les esclaves. Et pourtant nous ne saurions échapper à son joug. Je ne parle pas seulement de ses violences, des inondations, des tempêtes, de la foudre, des miasmes, des poisons, des climats brûlants ou glacés; mais la nature nous tend des piéges, alors qu'elle paraît s'incliner vers

nous avec tendresse: elle nous enivre de ses sourires, elle nous endort et nous corrompt. Il faut lutter contre la nature pour la trouver bienfaisante. Nous ne comprenons pas, nous ne comprenons plus sa vie. Elle nous est obscure, elle nous est hostile. Par l'intelligence et par l'activité matérielle nous commençons seulement la double conquête de cette nature qui devait nous appartenir dès l'origine, puisqu'elle n'a de sens que pour nous.

Nous ne trouverons pas qu'elle réponde mieux à l'idéal si nous la considérons en elle-même. Partout la destruction marche à côté de la vie, partout la souffrance à côté du sentiment. Que signifie la souffrance où il n'y pas d'expiation? La douleur n'est que la conscience d'un défaut d'harmonie; pourquoi l'harmonie ne règne-t-elle point au sein de la nature? La loi générale qu'elle subit est une énigme, j'ai presque dit une contradiction. Mouvement sans progrès, telle est l'idée qui semble résumer sa vie; les mêmes phénomènes se renouvellent constamment. Cette rotation continuelle, source de notre abondance, est l'image de la stérilité. Cependant la nature a une histoire. La série des transformations qu'elle a subies nous permet de constater chez elle un progrès; mais depuis que l'humanité est apparue au milieu d'elle, il semble qu'il n'y ait plus d'histoire que celle de l'humanité. La nature est perfectible, et par conséquent imparfaite. Elle a été moindre, elle pourrait être meilleure. Il n'y a rien

d'absolu dans sa condition, qui semble l'effet d'un accident, et où le mal a laissé sa trace.

Ce que nous disons ici de la nature en général s'applique avec plus de force à cette partie de la nature qui nous est plus étroitement unie par la conquête que nous en faisons incessamment, et que nous appelons notre corps. Là aussi nous trouvons un maître et un tentateur où nous ne cherchons qu'un organe. Là aussi nous trouvons quelque chose d'obscur, d'hostile, et le signe certain de l'impuissance, la mort. Que la mort soit une crise de la vie, je le crois, bien que la science ait une peine extrême à justifier cette pensée, dont pourtant nous avons un si grand besoin; mais encore faudrait-il comprendre cette crise et la terreur qui l'accompagne. Si notre existence naturelle était la condition normale de l'humanité, un tel déchirement serait superflu. Le corps meurt seul; mais si le corps était un organe approprié à tous nos besoins, nous ne le laisserions pas en route. S'il meurt, c'est qu'il n'est pas né viable. Pourquoi la bonté souveraine ne nous aurait-elle pas donné d'entrée ce qu'il nous faut? Il paraît que nous avons gâté ses dons. Les nécessités humiliantes auxquelles la vie est abaissée et la dure nécessité de la mort ne s'expliquent pas par l'usage qu'un certain nombre d'individus auraient fait de leur liberté, puisque ces lois universelles règnent sur tous les individus. L'habitude, qui nous fait à tant de choses,

ne nous familiarise pas avec la mort. Pour chacun mourir est plus qu'un inconvénient, pourtant c'est une délivrance; toujours c'est un problème. Il faut comprendre la vie, et la souffrance, et la mort. Il faut les expliquer, non pas physiquement, fatalement, en faisant voir à quels phénomènes complexes ces groupes de phénomènes sont attachés : il faut les comprendre dans l'ordre de justice, au point de vue du spiritualisme, dans la perfection d'une œuvre d'amour.

Rapprochons-nous de plus en plus du centre de notre existence.

Les conditions immuables de notre vie spirituelle ici-bas en sont-elles les conditions normales? Sommes-nous de véritables esprits? — Nous sommes esprits et nous ne le sommes pas; nous sommes libres et nous ne le sommes pas. Nous dépendons tellement les uns des autres que l'homme ne peut devenir homme qu'au sein de l'humanité; cependant nous ne nous aimons pas les uns les autres et nous ne nous comprenons pas. Tout homme a besoin de s'ouvrir, et il ne sait pas le faire (peut-être ne réussit-il guère mieux à se cacher). Nous ne communiquons les uns avec les autres que par un milieu matériel. Les arts, le langage, la physionomie, tout ce qui révèle l'homme à l'homme est matériel, tout cela suppose la matière. On a dit que cette nécessité n'est point en elle-même un obstacle à la liberté. On a dit que l'espace, et par conséquent la matière, sont la condition de toute

distinction naturelle, de toute pluralité de l'existence, et par conséquent de toute communion volontaire, de toute libre unité. Je ne demande pas si l'on ne confond point avec les conditions vraies de la société des êtres multiples, les conditions sans lesquelles notre imagination ne saurait se la figurer. J'approuve sans examiner. Mais ce qui est évidemment obstacle, ce qui est contraire à l'idéal, ce qui ne saurait avoir été primitivement voulu, c'est l'imperfection de tous ces moyens de commerce. Il n'est pas de langue qui possède des mots pour toutes les idées, et comme la langue n'est pas seulement une condition de la communication des pensées, mais une condition de la pensée elle-même, l'exercice de la pensée est gêné par l'influence du milieu où elle se forme. — Les merveilles des arts sont des aveux d'impuissance. Plus grande est l'idée que l'art exprime, plus elle est vague; les secrets du cœur que l'art balbutie restent cachés à l'intelligence, qui se fatigue vainement à les découvrir. L'âme voudrait parler directement à l'âme : elle ne le peut pas. L'âme voudrait se comprendre elle-même : elle n'y réussit pas.

Enfin, pour tout résumer, l'emploi régulier de nos facultés intellectuelles et morales nous conduit à concevoir un idéal entièrement différent de notre existence réelle. Cet idéal est pourtant bien notre vraie nature, puisque nous nous en rapprochons plus ou moins; mais les pas que nous faisons de son côté ne sont rien auprès de la distance qui nous en sépare.

On se sauve de tout cela par la perfectibilité; on dit que ces épreuves, ces obstacles, ces faiblesses sont un bien, parce qu'ils sont la condition du bien véritable, qui est le progrès. On croit tout expliquer par le progrès, sans s'aviser que le progrès lui-même aurait besoin d'être expliqué. Un progrès vers un but inaccessible est un progrès illusoire. Si le terme est infiniment reculé, qu'importent les espaces franchis? nous en sommes toujours à la même distance, à la distance de l'infini. Or, de fait, l'idéal est pour nous en toutes choses un but infiniment éloigné. Mais il y a plus; la théorie qui voit dans le progrès le bien par excellence succombe sous le poids de ses contradictions. Elle réclame un progrès à l'infini qui n'est pas un progrès du tout. En effet, dès le moment où le but serait atteint, le progrès cesserait, et par conséquent le bien s'évanouirait. Et pourtant il n'y a de progrès véritable que celui qui rapproche d'un but, c'est-à-dire le progrès limité. Ainsi le progrès, quelle que soit la grandeur de son rôle, ne saurait être qu'un moyen. Le progrès indéfini, le progrès comme but, le progrès absolu est une idée contradictoire. Il faut donc reconnaître le progrès dans l'histoire avec une joyeuse gratitude; mais il faut bien se garder d'y voir le dernier mot de notre destinée.

CINQUIÈME LEÇON

Preuves de la chute (fin) : L'espace, le temps, limitent notre liberté d'une manière qui contredit non-seulement la pure idée d'esprit, mais jusqu'à la notion d'un esprit fini.

XXVI. *La chute place la créature dans un état de contradiction absolue, qui est l'absolu du mal et de la souffrance.* La créature cherche à se constituer hors du principe de son être, tentative dont la conséquence est l'anéantissement. Puisque la créature est libre, cette conséquence doit se réaliser, ce qui est impossible, puisque la créature est voulue absolument par l'acte créateur. La créature se fixe donc dans un effort impuissant pour sortir de l'être.

XXVII. *Dieu possède en lui-même le moyen d'atteindre le but de la création malgré la chute.* Le spectacle du monde, dont nous avons inféré le fait de la chute, nous offre des traits propres à nous faire comprendre la condition de l'être déchu, mais tous ne vont pas dans ce sens. Il y a progrès dans l'humanité. L'expérience nous fait donc constater l'action d'une puissance qui combat les effets de la chute et qui ramène la créature à son but. L'idée de cette puissance *restauratrice* est comprise dans celle de la création et peut en être déduite *a priori*. Si Dieu ne la possédait pas, la production d'un être susceptible de faillir ne serait pas conforme à son amour.

Nous ne pouvons pas chercher les preuves de la chute primitive dans l'ordre moral ou dans les choses qui dépendent immédiatement de notre liberté personnelle. En effet il s'agit d'un événement antérieur à notre existence individuelle et qui en a déterminé les conditions ; il faut donc l'établir au moyen de ce qui, pour nous, appartient au domaine

de la nécessité. Si l'on n'y prenait garde, nous semblerions affecter de nous appuyer sur les arguments les plus éloignés et les plus difficiles à saisir, en négligeant les plus prochains et les plus invincibles.

Il est dans la sphère de la nécessité nne contradiction radicale qui résume toutes les dissonnances et toutes les misères de notre nature: c'est la contradiction entre le temps et l'espace d'un côté et la liberté de l'autre. J'en ai déjà parlé précédemment pour faire comprendre la différence entre la liberté des êtres finis, telle que l'expérience nous la fait connaître, et l'idéal de la liberté absolue. Aujourd'hui, si je reviens sur ce sujet, c'est afin d'établir qne les conditions métaphysiques de notre existence de fait, loin d'être celles de la vie divine, comme nous le savons déjà, ne sont pas conformes à l'idée pure d'un esprit fini ou d'une créature libre, et que par conséquent nous ne réalisons point la destinée que nous préparait l'amour du créateur.

Et d'abord, l'espace. S'il s'agissait d'analyser cette idée au point de vue ontologique, nous montrerions sans peine, en suivant les traces d'excellents dialecticiens, que l'étendue, loin d'être une chose indépendante, une substance, ne saurait être qu'un attribut de la substance, parce que l'idée de l'étendue considérée isolément présente une contradiction. Mais ce n'est pas l'espace en lui-même qui nous intéresse, c'est notre rapport avec l'es-

pace. Sans trop approfondir ce sujet obscur, vous reconnaîtrez aisément que notre condition vis-à-vis de l'espace n'est pas celle qui conviendrait à des êtres vraiment spirituels. L'espace limite l'exercice de notre sensibilité et de notre activité volontaire plus étroitement que celui de notre imagination, et celui de notre imagination plus étroitement que celui de notre intelligence. L'harmonieuse unité de notre être demanderait que nous saisissions par l'imagination l'étendue où se meut librement la pensée, et que nous prissions réellement possession par les forces de notre organisme des lieux où l'imagination nous transporte à son gré. Pour expliquer notre situation présente, il ne suffit pas de prononcer le mot *fini,* car nous sommes finis en tous sens, et le fini n'exclut pas l'harmonie. Au vrai, nous sommes en prison, nous sommes à la gêne. C'est cette gêne que je constate et que j'ose rattacher à la chute.

Nous triomphons imparfaitement de l'espace par le mouvement, c'est-à-dire par le temps ; mais, à son tour, comment vaincrons-nous le temps ? Nous l'avons déjà dit, le temps est la contradiction par excellence, le temps est la négation de l'être. Rien ne saurait être en subissant pleinement la loi du temps. Il faut que l'un des deux, l'être ou le temps, soit un mensonge. En effet, ce qui existe n'existe pas dans le passé : le passé n'est plus rien, et tout ce qui est vraiment passé n'est rien. Ce qui existe

n'existe pas dans l'avenir : l'avenir n'est pas encore, et tout ce qui est vraiment à venir n'est rien. Le présent ne remplit point de temps, car il ne possède aucune durée : le présent est la négation du temps, comme le temps est la négation du présent. Quant à nous, si nous ne vivions absolument que dans le présent, nous ne pourrions attacher aucune idée positive à notre existence. Aussi n'est-il pas vrai que nous soyons absolument bornés au présent : la mémoire nous fait vivre dans le passé, et la prévision dans l'avenir ; ce dont nous nous souvenons, ce que nous attendons avec certitude agit sur nous, et par conséquent est réel pour nous. Ainsi le présent n'est pas seul réel, le le temps présent n'est pas seul présent. Nous l'avons déjà dit : vivre, sentir, et bien plus encore penser, c'est toujours produire une simultanéité au sein de la succession, saisir ce que le flot du temps emporte et le forcer à rester là. Ainsi, pour comprendre une phrase, il faut en posséder simultanément tous les mots, qui cependant ont été prononcés l'un après l'autre. — La sensation nous présente une semblable synthèse.

Mais cette négation du temps, qui fait toute la vie de l'esprit, ne s'accomplit que d'une manière excessivement imparfaite : nous oublions nos plus chères joies et nos plus chères douleurs ; nous ne connaissons pas notre avenir et nous ne pourrions pas en supporter la connaissance. Vivre, c'est réa-

liser son germe, sa puissance. Etre libre, c'est se posséder. Nous devrions donc et nous voudrions réaliser et posséder les puissances de notre nature ; mais un tel lot n'est accordé à personne. Nous ne sommes jamais qu'une faible partie de nous-mêmes. Les premières facultés qui se développent en nous sont épuisées avant que celles du dernier âge aient mûri, et pourtant la véritable utilité des dernières eût été de s'appliquer aux premières pour les féconder en les réglant. Si jeunesse savait, si vieillesse pouvait ! Mais toujours la jeunesse ignore, et la vieillesse est toujours stérile. Ainsi, pour se réaliser, toutes choses ont besoin du temps, qui détruit tout. Le temps nous manque lui-même ; le temps manque à tous ceux qui ont quelque chose de grand dans le cœur ; les immuables nécessités de l'existence empêchent l'homme d'accomplir l'idéal de ses destinées, et cette vie, si simple aux yeux de l'irréflexion, est une énigme indéchiffrable.

Pour entrer dans ma pensée, il importe de distinguer le fait du droit, les nécessités relatives de la nécessité absolue. L'idée abstraite du temps se forme dans notre esprit de telle manière que nous nous trouvons obligés de l'appliquer indifféremment à toute espèce de réalité. D'instinct nous imposons la loi du temps abstrait à Dieu. L'existence de Dieu nous paraît s'écouler comme un fleuve dont il ne peut pas mieux que nous ressaisir les

ondes. Pour lui aussi, semble-t-il, le passé n'est plus rien ; pour lui aussi l'avenir n'est point encore. Il est impossible d'éviter complétement ce point de vue, parce qu'il est impossible d'écarter absolument l'imagination des opérations de l'intelligence ; or la notion métaphysique du temps est une abstraction de l'imagination, comme Kant l'a fort bien aperçu. Mais, sans se débarrasser tout à fait de l'imagination, la raison en triomphe, ou du moins la contredit ; elle a reconnu de bonne heure que Dieu ne saurait être soumis au temps. Un tel assujettissement répugne à la nature de l'absolu. La liberté souveraine est maîtresse du temps. Le cœur veut qu'il en soit ainsi. La prière du repentir s'élève à Dieu pour lui demander de corriger le passé, de l'abolir, c'est-à-dire, au fond, de faire que le passé ne soit point passé. Il y a là un abîme où toute imagination est confondue, et dont la raison même ne sonde point la profondeur. On reconnaît néanmoins, malgré l'impuissance de la pensée, que Dieu est supérieur au temps. Son existence, dit-on alors, n'est pas successive, mais simultanée, comme son intelligence. Il est à la fois tout ce qu'il est. Et cependant, en éloignant de l'idée de Dieu l'élément de la succession, dans le sens privatif qu'elle a pour nous, on n'entend pas nier sa durée ou la permanence de son existence. Cette idée de permanence n'est que l'affirmation expresse, énergique, de l'être ou de la réalité dans

les conditions de notre pensée. La claire intelligence d'une durée sans succession présente certainement des difficultés considérables, mais ce n'est pas la succession même, dans son idée abstraite, qu'on tient le plus à éliminer ; c'est la succession d'éléments divers, la disparition d'un mode actuel et le commencement d'un autre. La pensée semble avoir besoin que l'être parfait soit constamment tout ce qu'il est. C'est pourquoi la philosophie d'Aristote le nomme un acte pur, sans puissance, non pas l'intelligence, mais la pensée.

Notre point de vue critique nous épargne l'embarras de ces distinctions. Nous avons renoncé à sonder l'essence de Dieu ; nous savons qu'il est ce qu'il veut être, et cela nous suffit. Les idées positives et plus concrètes que nous nous faisons de lui se rapportent à sa volonté créatrice et providentielle, non à son essence métaphysique. Néanmoins il n'est pas sans intérêt de constater que la pensée philosophique et théologique a dû et que, jusqu'à un certain point, elle a pu séparer dans la notion du temps l'élément positif de la durée de l'élément négatif de la succession. Si cette distinction est praticable, il est clair que la loi du temps n'est pas identique pour tous les êtres. Autre est le temps pour l'être fini, autre pour l'être infini, puisqu'on attribue à celui-ci la permanence de la simultanéité.

Mais l'être fini lui-même peut remplir et mesurer

le temps de plusieurs façons différentes, et la preuve, c'est qu'il le fait. La question précise est donc maintenant de savoir si nous le remplissons comme il sied à un être libre, créé dans une fin d'amour, et par conséquent appelé à la perfection de l'existence finie ? En d'autres termes, il faut nous demander si nous le remplissons conformément à la vérité de notre nature, et dès lors si nous sommes dans la vérité de notre nature.

Au fond de tout être fini se trouve un germe concret, un ensemble de facultés ou de forces. Pourquoi ce germe n'est-il pas réalisé tout entier pendant toute la durée de notre existence ? pourquoi surtout ne l'est-il jamais ? Il pourrait l'être, semble-t-il, car nous aspirons à cet état.

La simultanéité dont nous parlons se trouve d'ailleurs plus ou moins dans chacun des degrés de la création. Elle tend à s'établir dans la nature ; et, chose remarquable, la vie de l'esprit ne commence à se déployer que dans un corps où la simultanéité de l'être se trouve plus ou moins réalisée. Pour l'existence inorganique, il n'y a pas de simultanéité sans doute, parce qu'il n'y a pas de variété. Lorsque nous entrons dans la sphère de l'organisation et de la vie, nous voyons la variété se produire d'abord sous la forme de la succession. La plante, comme le disait notre ami Charles Schimper, naturaliste de génie dont les grandes découvertes en botanique ont illustré le nom,

la plante est l'organisme de la succession, l'organisme de l'histoire. En effet, elle vit successivement dans chacun des organes qui se disposent en spirale autour de sa tige, et se résume dans le fruit.

Les organes et les fonctions qui se développent successivement dans la plante, se montrent ensemble dans l'animal. La vie animale reproduit la vie végétale en l'élevant de la succession à la simultanéité. L'animal subit encore la triste loi des métamorphoses, mais ces métamorphoses intéressent l'individu tout entier. Il ne vit plus exclusivement dans telle ou telle fonction, dans tel ou tel organe ; les révolutions qu'il subit modifient tous ses organes et toutes ses fonctions. L'œuf devient larve, file son linceuil et s'endort, pour ressusciter avec des ailes, symbole de notre espérance. Alors seulement l'insecte se possède dans la plénitude de son être, alors seulement il réalise l'idée de son espèce et peut la propager..., puis il meurt. La loi des métamorphoses est universelle, elle s'étend même à l'organisme de l'homme, mais, à mesure qu'on s'élève dans l'échelle de l'animalité, elle perd son importance prédominante et recule sur l'arrière-plan. Le mammifère accomplit ses révolutions principales en très peu de temps, alors que son existence cachée est à peine distincte de celle de sa mère, et que son individualité est un problème. Le temps durant lequel il possède simultanément la

totalité de ses fonctions et la plénitude de son être est très long proportionnellement au temps du développement, des métamorphoses; tandis que l'inverse a lieu chez l'insecte, qui rappelle à sa manière l'existence successive du règne végétal.

Sous le point de vue des fonctions vitales, l'homme réalise, sinon parfaitement, du moins assez pour en donner une idée claire, la simultanéité de l'existence dont il s'agit. Toutes les fonctions vitales s'accomplissent à la fois, sans que l'une nuise à l'autre, pendant tout le cours de la vie. Voilà un exemple de la durée dans la simultanéité. Que sont ces fonctions vitales ? — des activités ou les manifestations d'une activité involontaire ou inconsciente par le fait, bien qu'elle ne le soit peut-être pas dans son principe. Mais la vie libre et réfléchie de l'esprit ne marche pas d'un pas égal avec la vie de la nature; le bras et la jambe, les yeux et le cerveau, instruments de l'esprit, se fatiguent, tandis que les veines et le cœur ne sont jamais las.

L'âme est assurément tout entière dans chacun de ses actes. Le sentiment et l'intelligence ne vont pas sans la mémoire, la réflexion sans l'imagination, la volonté sans la pensée. Néanmoins les manifestations effectives de ces diverses directions s'excluent les unes les autres. La vivacité des émotions nous empêche de réfléchir. L'activité extérieure nuit à celle de la pensée, et réciproquement. Nos facultés ne peuvent jamais être en

action toutes à la fois, même dans un travail modéré, bien moins encore se déployer simultanément dans leur plénitude. Les courts instants où nous nous approchons de la simultanéité dans le plein exercice de toutes nos facultés spirituelles sont des crises bien rares dans la vie. La plupart ne les connurent jamais ; un long épuisement les suit d'ordinaire, et leur prolongation dépasserait absolument la mesure de nos forces. Ainsi la sphère inconsciente est la seule où la pluralité de nos puissances se manifeste simultanément par la pluralité des actes, la seule où nous réalisions à peu près l'idée de l'être concret que nous sommes.

Cette impossibilité d'exercer simultanément nos facultés spirituelles est une restriction considérable apportée à notre liberté. En apprenant à surmonter la fatigue, en apprenant à faire plusieurs choses à la fois, nous étendons notre pouvoir, nous augmentons l'énergie de notre existence spirituelle. Nous l'augmentons par la vivacité, par l'exactitude du souvenir, qui nous permet de mettre notre passé tout entier au service de l'action présente ; nous l'augmentons en donnant à nos prévisions plus de justesse, plus de netteté, une plus lointaine portée. Plus cette double faculté de mémoire et de prévision acquiert de puissance, plus la base de notre vie spirituelle gagne en surface et en profondeur. Pour minime qu'elle soit, l'extensibilité des limites entre lesquelles se réalise l'énergie fon-

damentale de notre être, soit au dedans, soit au dehors, nous permet donc de concevoir l'idée d'un être libre et fini dont l'existence serait tout autrement réelle que la nôtre. Nous ne sommes pas assez éloignés de cet idéal pour ne pas en discerner plus ou moins les traits ; que dis-je ? pour ne pas y tendre au moins par un vague désir ; nous en sommes trop éloignés pour mesurer la distance qui nous en sépare.

Un involontaire dédain, une secrète souffrance enseignent au cœur généreux la vanité de notre vie. La méditation nous donne la clef de ces mouvements instinctifs en nous montrant la disparate entre les conditions générales de notre existence présente et la vérité de notre être, qui se révèle dans l'idéal. Il est mal aisé toutefois d'obtenir une conscience claire de ces choses, dont nous n'avons le plus souvent qu'un sentiment très vague. L'homme ne réfléchit naturellement qu'à ce qui le frappe, et ce qui le frappe c'est ce qui tranche sur le cours ordinaire des événements. Mais quant aux conditions universelles et constantes de notre vie, nous y sommes tellement habitués que nous ne songeons point à nous demander si elles pourraient être différentes. Et lorsqu'on nous oblige à nous adresser cette question, notre première impression sera toujours d'y répondre par la négative. Nous jugeons ces conditions nécessaires, pour la raison très naturelle, quoique insuffisante, que nous n'en concevons

pas d'autres. J'ai beaucoup hésité à m'appuyer sur un ordre de considérations inaccessible peut-être à plus d'un bon esprit, plus ou moins obscur pour tous, et de mon propre aveu, peu décisif. Cependant le système de la nécessité universelle, le déterminisme est si dangereux, il a tant d'apparence qu'on ne saurait trop multiplier les précautions contre lui. Le déterminisme s'impose à la pensée qui n'ose pas opposer le *veto* de la conscience morale aux inductions de l'expérience. Pour le combattre sérieusement, il faut lui faire sa part; il faut rendre compte de ce qui l'autorise. Le monde où nous vivons forme un tout solidaire, où la contradiction même est conséquente. Dans une controverse bien conduite nous aurons toujours le dessous, aussi longtemps que nous chercherons dans certains phénomènes particuliers, moraux ou physiques, les preuves d'une perturbation accidentelle, tout en acceptant comme des parties de l'ordre primitif et normal ceux où le mal ne montre pas visiblement sa trace. Il suffira pour nous réfuter de faire voir qu'un lien nécessaire enchaîne ce qui nous paraît mal à ce que nous jugeons être bien. Une théorie de la chute ainsi comprise est le juste pendant de la théologie sentimentale qui prouve les perfections divines par la beauté des fleurs et la saveur des fruits. L'une et l'autre sont des constructions enfantines. A l'admiration comme à la plainte la science répond : nécessité, et elle a raison.

Il ne saurait être question de nier cette nécessité, il faut la vaincre. Hors le libre arbitre des individus, il faut avouer que tout est fatal dans le monde, mais il faut comprendre que cette fatalité est celle d'un accident. Il faut comprendre le monde entier comme un accident, et l'on y parvient en élargissant son idéal. Plus nous reculerons la chute universelle, plus nous en étendrons les effets à toutes les existences phénoménales dans l'ensemble de leurs rapports et de leurs aspects, mieux nous en expliquerons l'enchaînement apparent, et mieux nous défendrons des objections de la science expérimentale cette haute doctrine de la liberté que la conscience réclame et qu'elle fonde. Cette conviction me détourne de supprimer des réflexions trop abstraites, où je ne veux pourtant point abonder.

Tout ceci n'est qu'un échantillon plutôt qu'un abrégé des preuves inductives sur lesquelles se fonde la croyance à la chute. Leur développement irait à l'infini. Nous nous en tiendrons à ces aperçus incomplets et rapides.

Nous avons conçu *a priori* l'idée et la possibilité de la chute, comme nous avions conçu *a priori* la possibilité de la création. A son tour l'expérience, qui nous avait prouvé la réalité de la création, nous a fourni la triste certitude de la chute. Maintenant, d'après notre méthode, c'est à la pensée *a priori* de relever la partie. Un nouveau problème spéculatif vient se poser. La chute est constatée en fait,

mais il n'est pas certain encore que la seule idée de la chute suffise à l'intelligence du monde réel. Il faut donc, en partant désormais de la chute, demander à la raison quelles doivent en être les conséquences; puis comparer celles-ci à l'expérience, afin de voir si la déduction s'accorde entièrement avec les faits. Dans, ce cas, notre tâche sera terminée : sinon il sera démontré, non que la croyance à la chute est une erreur, mais que les points établis jusqu'ici ne suffisent pas à déterminer le plan du monde, et qu'il faut chercher d'autres principes encore.

Quelles doivent être, demandons-nous, les conséquences de la chute ? Nous avons répondu d'avance à cette question, mais ne craignons pas de nous répéter ; la clarté l'exige.

Nous désignons sous le nom de chute la détermination par laquelle un être libre tend à séparer le principe même de sa volonté de la volonté absolue qui le produit. La chute est un acte moral, la conscience morale nous en donne l'intuition. Elle nous fait comprendre que, dans la chute primitive comme toujours, l'essence de la volonté coupable est la recherche de soi-même, l'égoïsme. L'analyse établit que l'égoïsme de notre volonté est un effort pour fonder notre être exclusivement sur lui-même. Et pourtant c'est Dieu qui est le fondement de notre être, la puissance de vouloir qui réside en nous procède de l'acte absolu, de l'amour

éternel. Nous cherchons donc à séparer notre volonté de ce qui produit en nous la puissance de la volonté : nous cherchons notre propre anéantissement.

La chute, envisagée du côté de la créature, doit la conduire à l'anéantissement. Toutefois nous ne saurions admettre que ce but puisse être atteint, et que la créature réussisse à se détruire absolument par cet effort pour se déraciner et pour sortir de l'être. En effet la volonté qui la pose est une volonté absolue, éternelle. Par cela même que Dieu veut la créature, elle est éternellement voulue, elle est donc éternellement réelle, elle ne saurait périr ; et cependant elle tend à périr par l'emploi qu'elle fait de sa force essentielle. — Son essence est éternellement voulue et son essence est la liberté. Elle ne peut donc pas cesser d'être libre, et cependant elle tend à l'anéantissement de sa liberté : sa chute est donc bien nommée : c'est *la chute*, la chute par excellence, la chute sans fin dans un abîme sans fond. La conséquence de la chute est la chute. Tomber toujours, toujours, tel est le sort qu'a su se préparer la créature. Notre effort pour nous relever ne réussit qu'à nous abaisser, et nous nous abaissons autant que nous pensions nous élever. Nous atteignons l'infini, mais c'est l'infinie contradiction. Impuissante à vivre, impuissante à mourir, la créature respire dans le vide, elle veut toujours, sans jamais posséder et sans jamais connaître l'objet de son vouloir.

Spectacle ridicule et terrible : l'effort du non-être pour usurper l'être se trouve un effort de l'être pour se plonger dans le néant ! C'est la contradiction absolue, le mal absolu ; et comme la souffrance n'est autre chose que le sentiment de la contradiction, c'est en même temps la souffrance absolue, c'est un ver qui ne meurt point, c'est un feu qui ne s'éteint point. Telle est la manière dont nous concevons *a priori* l'effet de la chute ; et comme la liberté de la créature est réelle, la chute, acte réel de sa liberté, doit produire son plein effet. Il le faut avouer ou renoncer à la méthode qui nous a guidés jusqu'ici. Il ne s'agit pas d'une faute semblable de tout point à celles que nous commettons journellement, actes d'une liberté déjà altérée, déjà plus ou moins changée en nature, et déterminés par cette nature. De telles fautes affaiblissent encore notre liberté sans la supprimer. On en revient ; mais comment ? Cette demi liberté, la seule dont nous ayons l'expérience, est précisément le problème, car elle est contradictoire. Ici l'être libre est sans précédent, il va se déterminer, il va se donner une nature.

Ainsi la chute produira son plein effet. Cette proposition incontestablement vraie ne contient pourtant pas toute la vérité : nous sommes obligés de la restreindre en l'avançant, elle ne résout pas le problème de l'expérience universelle. La condition qui, d'après la pensée pure, devrait être celle

de l'auteur de la chute n'est point celle où nous le trouvons. L'humanité subit les conséquences de la chute, et par conséquent c'est l'humanité qui est l'auteur de cette catastrophe ; le premier coupable subsiste encore sous la forme de l'humanité. Nous ne saurions concilier notre destinée et la justice éternelle sans nous reconnaître coupables. Tout cela est vrai, mais nous ne subissons pas les conséquences de notre faute telles que la pensée *a priori* nous les fait concevoir. Le mal ne règne pas seul dans le monde et dans notre âme. L'idée du mal n'explique pas à elle seule l'énigme du monde et l'énigme de notre histoire. Dans les individus comme dans l'humanité prise dans son ensemble, dans la nature comme dans l'humanité, nous trouvons la lutte du mal et du bien.

Cette lutte paraît toujours la même dans la nature : êtres d'un jour, nous l'y trouvons en quelque sorte immobilisée. Les révolutions périodiques de la nature et ses accidents divers semblent être à l'histoire de l'être moral ce que sont aux grands événements politiques et religieux les fêtes, les cérémonies, les représentations dramatiques destinées à rappeler le souvenir ; tout dans la nature sert de symbole aux réalités morales ; on dirait que le symbole est son essence. La lutte apparente du bien et du mal au sein de la nature figure les phases diverses de leur véritable guerre, sans en contenir la réalité. Dans les hommes pris indivi-

duellement, le combat, partout engagé, se poursuit avec des fortunes contraires. Enfin dans l'humanité collective, il prend un caractère régulier, reçoit des lois et devient l'objet d'une science.

La lutte du bien et du mal dans l'humanité s'appelle l'histoire ; la science qui la décrit et l'analyse est la philosophie de l'histoire. L'histoire se résume en un mot glorieux : le progrès ; la philosophie de l'histoire cherche la formule et le sens du progrès.

Le progrès n'est pas en lui-même une explication des faits, nous l'avons déjà fait comprendre, mais le progrès est le côté positif du fait, le progrès est le fait par excellence, le fait qui réclame avant tout une explication. La création et la chute, du moins au degré de profondeur où nous avons saisi ces idées, ne rendent pas raison du progrès. Le problème de l'expérience est complexe ; nous ne possédons pas encore toutes les données requises pour en découvrir la solution.

L'expérience nous fait donc voir que les conséquences de la chute ne se développent pas sans contrepoids, sans restriction dans le sens où nous nous trouvions conduits en considérant uniquement la liberté de la créature. Indépendamment de l'évidence du fait, il n'était pas impossible de prévoir un tel résultat. A la nécessité de la pensée dont nous nous sommes armés pour exiger que la chute ait son entier effet, vient s'opposer une né-

cessité contraire. Ainsi nous resterons arrêtés devant un mur de ténèbres, s'il ne s'ouvre un chemin qui nous permette de satisfaire à toutes les deux.

Je dis qu'il est impossible que la chute ait son effet. La chute, contradiction par excellence, livre la créature à la contradiction. Libre et frappée d'impuissance, elle subsiste et ne vit pas. En ce qui nous concerne, nous pourrions prendre notre parti d'avouer cette contradiction effrayante, puisque, sans nous l'expliquer, nous la sentons ; mais il faut que la contradiction soit contredite à son tour ; car si nous l'établissions absolument dans la créature, elle atteindrait l'acte créateur et détruirait tout, même Dieu.

Je m'explique : la liberté formelle de la créature de faire le bien et le mal n'est pas le but définitif de la création : elle est voulue absolument, et cependant elle n'est pas voulue à titre de but, mais comme unique moyen et comme condition indispensable du but. Elle est la pierre angulaire sur laquelle doit s'élever notre bien et notre bonheur ; mais ce qui est voulu positivement, c'est notre bien et conséquemment notre bonheur. La volonté créatrice est au fond la volonté de ce bien, puisque l'amour est son nom ; or la volonté créatrice est absolue ; ainsi le bien de la créature est voulu d'une manière absolue et non pas d'une manière hypothétique et conditionnelle. La parole créatrice ne peut pas se traduire en ces mots : « Que le bien

de la créature soit, à condition qu'elle le veuille ; sans cela son bien se convertira en mal. » De cette manière, en effet, le bien ne serait pas voulu plutôt que le mal. Non, le sens du verbe créateur est simplement : « Je veux le bien de la créature. Je veux son bien, son vrai bien, lequel réside dans sa propre volonté. Je veux qu'il soit, et par conséquent je veux qu'elle le veuille. »

« Je veux qu'elle le veuille. » Il faut donc que le but positif de la création soit atteint. Il faut que la volonté de Dieu se fasse. Mais comment cela est-il possible, si la créature ne le veut pas ? Comment Dieu peut-il nous faire vouloir ? Comment forcera-t-il la volonté ? Nous avons déjà reconnu que la chose est impossible ; mais nous avons dit aussi que Dieu peut l'impossible ; nous avons dit que toute l'œuvre divine est miraculeuse, c'est-à-dire qu'elle réalise l'impossible. Puisque Dieu veut notre bien et que notre bien repose sur notre propre volonté, il faut que, sans faire violence à notre liberté, ce qui la détruirait, il trouve les moyens de nous faire vouloir.

Il faut qu'il les trouve ; il les trouvera, c'est-à-dire qu'il les possède éternellement. Nous sommes obligés de les reconnaître en Dieu, lors même que nous ne comprenons nullement comment il est possible de faire vouloir un être libre, et surtout de lui faire vouloir le bien lorsqu'il s'est déjà prononcé pour le mal.

En développant l'idée qui nous guide, nous lèverons, autant qu'il se peut faire, une des principales difficultés de la théodicée.

Nous ne concevons pas la liberté sans intelligence. Dieu, l'être absolument libre, est aussi souverainement intelligent. En produisant la créature libre, Dieu établit lui-même la possibilité du mal, et puisqu'il l'établit, c'est qu'il la veut. Il sait qu'elle sera peut-être réalisée.

Dirons-nous qu'il la voit déjà réalisée ? Les théologiens et les philosophes ne le mettent pas en doute : néanmoins cette idée n'est pas claire à mes yeux. S'il est vrai que la puissance absolue se manifeste comme absolue précisément en s'imposant une limite à elle-même, en renonçant à tout faire pour donner une place à la liberté de l'être fini ; il ne serait pas absurde de supposer qu'elle limite aussi la pensée, et que Dieu ne voit pas ce qu'il ne veut pas voir. Après tout, la nécessité de savoir toutes choses est une restriction de l'absolue liberté. En introduisant la nécessité dans l'intelligence, nous courons grand risque de l'installer partout. Savoir est un acte : si la puissance infinie ne consiste pas à tout faire, pourquoi l'intelligence infinie consisterait-elle à tout savoir et non pas à savoir tout ce qu'elle veut connaître ? Il est téméraire de contester un droit à Dieu, même le droit d'ignorer [1]. Toutefois cette limitation ne s'entend

[1] Cette opinion, qui était celle de Tertullien, a été développée récemment au point de vue rationaliste dans un ouvrage intéres-

bien que lorsqu'on fait entrer Dieu dans le temps, ce qui prête à bien des objections sans doute, mais ce qui est à peu près inévitable dès qu'on essaie de le concevoir en relation réelle avec le monde.

En donnant pour objet unique à nos affirmations l'acte positif par lequel Dieu crée, conserve et dirige le monde, en résumant toute la doctrine de ses perfections métaphysiques dans l'idée négative de la liberté, nous avons coupé court à bien des questions embarrassantes. Nous ne voulons point nous dépouiller de cet avantage. Nous n'avons pas besoin de nous prononcer sur la toute-science et sur la prescience divines. Mais que Dieu voie déjà la chute réalisée au moment où il en fait surgir la possibilité par l'acte créateur, ou qu'il la voie seulement comme possible, ceci tout au moins est certain qu'il connaît la possibilité de sa réalisation et que, la connaissant, il la veut.

Cependant si la chute a lieu et n'est point arrêtée, la création n'atteint pas son but. Il faut donc l'avouer, Dieu connaît dès l'origine un moyen de réaliser son but malgré la chute. Si la possibilité du mal inhérente à la créature libre ne le détourne pas de créer, c'est qu'il connaît un remède au mal qu'il prévoit. Il y a donc primitivement en Dieu un moyen d'arrêter la chute et d'en neutraliser les effets, c'est-à-dire un moyen de ramener la

sant, dont l'autorité se trouve malheureusement diminuée par un emploi abusif de l'imagination dans la métaphysique religieuse : *Du moi divin,* par H. DESTREM. Paris, 1861.

volonté de la créature, quel que soit son égarement.

Ainsi la chute est réelle, mais Dieu sait le moyen de relever la créature déchue. Il l'emploie, et le monde, où le bien lutte contre le mal, l'histoire, série des triomphes pénibles et contestés du bien sur le mal, le progrès de l'humanité, lieu commun paradoxal qui reste vrai malgré les sanglants démentis de chaque jour, l'expérience universelle, en un mot, s'explique par une grande idée: cette idée, substance de toutes les traditions de notre race, est celle de la RESTAURATION.

Le monde est le théâtre de la Restauration. Dieu possède un moyen de restauration. Nous verrons bientôt quel il peut être. — Mais déjà nous l'apercevons: La puissance de Dieu se manifeste comme absolue en ce qu'il nous fait vouloir. Cette puissance n'a rien de violent. On ne peut forcer personne à vouloir. Mais la patience et l'habileté sont plus fortes que la violence. La violence est l'instrument, le jouet de la ruse, cela se voit tous les jours. Si Dieu ne peut pas nous faire vouloir par force, il y mettra de l'adresse, il patientera, il se fera petit afin de nous gagner. Et puis, il y a quelque chose de plus puissant encore que l'habileté des habiles, c'est la bonté. Dieu, qui ne saurait nous contraindre à vouloir par violence, nous fera vouloir à force de bonté.

SIXIÈME LEÇON

XXVIII. *La puissance restauratrice est une seconde volonté divine comprise idéalement dans la volonté créatrice, mais opposée à celle-ci par la chute. La première tend immuablement à ce que la chute ait son effet* (justice); *la seconde, à ce que le but final soit réalisé* (salut). *Cette opposition se concilie dans la commune volonté que le but soit obtenu par la liberté de la créature* (sanctification).

L'objet propre de la première volonté, c'est la liberté de la créature, qui est son bien, avec toutes les conséquences qu'elle entraîne. Dieu ne saurait cesser de les vouloir sans qu'il se produise en lui un changement d'autant moins admissible qu'il est superflu. Cependant le but absolu de la création doit être atteint. Ainsi, par le fait de la chute, la volonté créatrice est opposée à elle-même et se divise en deux volontés permanentes, — dès lors personnelles, — et conciliées dans une troisième volonté, qui proprement est la première, puisqu'elle est l'intention fondamentale et totale. Une Trinité réelle se déploie donc en Dieu par la chute.

Nous avons été conduits à reconnaître dans le monde la présence et l'action d'une puissance restauratrice. En effet le plein développement des conséquences de la chute ne saurait amener que la confirmation de la volonté déchue dans la direction qu'elle a embrassée, c'est-à-dire l'endurcissement moral ; l'impuissance de se réaliser effectivement, enfin la conscience de cette impuissance, la conscience d'une contradiction infinie entre l'essence de la créature et sa condition, en un mot

un affreux tourment, une stérile rage. L'expérience fournit bien des traits propres à nous faire comprendre cet état, mais elle nous en montre d'autres tout opposés. Les hommes ne sont pas absolument dépouillés d'amour, de force et de bonheur. A ces trois égards l'histoire constate un progrès dans leur condition générale. L'expérience manifeste donc l'action d'une puissance occupée à ramener la créature à son but en combattant les effets de la chute. L'admission d'une telle puissance n'est pas moins nécessaire à la pensée *a priori* qu'à l'intelligence des faits. La production d'un être exposé à la chute ne se concilierait pas avec l'idée que la volonté créatrice est un acte absolu d'amour, si Dieu ne possédait quelque moyen de faire servir cette catastrophe elle-même au bien de la créature.

Nous savons donc qu'il y a une puissance restauratrice, puisque sans elle nous ne comprendrions ni Dieu ni le monde. Mais quelle est l'origine de cette puissance, quelle en est la nature, comment devons-nous la concevoir ?

Je ne trouve qu'une réponse à cette question : « Le principe de la restauration est une seconde volonté créatrice, idéalement comprise dans la première, et par conséquent coéternelle à la première, mais réellement distincte, et séparée de celle-ci depuis la chute. » Je vais expliquer ma pensée. Dans ces jours de trouble et de tristesse, il m'est

doux de trouver une heure pour méditer de tels sujets ; il m'est doux de pouvoir m'en entretenir avec des auditeurs attentifs, avec des âmes sympathiques. Vous aussi, je l'espère, vous puiserez quelque joie et quelque force dans l'étude que nous commençons.

Nous ne désignons pas habituellement sous le nom de Dieu l'absolue liberté dans l'incompréhensible négativité de son essence. Ce que nous appelons Dieu, c'est l'absolu tel qu'il se fait connaître à nous, tel qu'il s'est déterminé relativement au monde en le créant : c'est la face de l'absolu tournée vers nous. Parlons sans métaphore : c'est la volonté de l'absolu avec laquelle nous sommes nécessairement en rapport : rapport de Dieu à nous par la continuité de l'acte créateur qui produit la continuité de notre existence ; rapport de nous à Dieu, lequel varie selon que nous tendons volontairement à resserrer ou à relâcher le lien substantiel qu'établit la création : rapport de culte ou de révolte.

Dieu signifie donc l'absolu tel qu'il est relativement à nous, et tout d'abord l'absolu dans le premier rapport que nous apercevons entre lui et nous, c'est-à-dire la volonté créatrice. Cette volonté créatrice, nous la concevons comme permanente et concrète. En elle-même identique et simple, elle se manifeste extérieurement comme une pluralité infinie d'actes ou de volontés. Enfin elle est accom-

pagnée d'une conscience pleine et parfaite. Volonté permanente, concrète, consciente, elle réunit tous les caractères positifs de la personnalité ; jusqu'ici nous l'avons appelée volonté, nous pouvons également bien la nommer personne. Nous le savons en effet, la volonté n'est pas un attribut de la personne, elle en constitue l'essence.

Ce qui pourrait obscurcir à nos yeux l'évidence de cette proposition, c'est le retour que nous faisons infailliblement ici sur nous-mêmes, car il est certain que si nous attachons un sens quelconque au mot personne, c'est dans la conscience du moi que nous le puisons. Néanmoins l'idée de la personnalité n'est pas indissolublement attachée aux conditions qui, chez nous, la restreignent et la contredisent. Notre essence est une « volonté voulue, » nous sommes d'abord voulus avant de nous vouloir nous-mêmes, puis nous nous sommes voulus tels que nous sommes; dès lors nous sommes à la fois esprit et nature, choses et personnes. Le caractère essentiel de la personnalité ne gît pas là. Dieu ne saurait être personnel dans ce sens. Il est personnel dans le sens positif qu'il produit incessamment sa propre personnalité, comme il produit incessamment l'existence avec laquelle il soutient les rapports qui nous occupent. La volonté créatrice est donc une personne ; c'est cette personne que nous avons souvent appelée Dieu, sans explication et sans réserve. Jusqu'ici nous en avions le droit.

Aujourd'hui le point qu'il nous importe de mettre en lumière, c'est qu'à proprement parler, la puissance restauratrice ne peut pas résider dans cette personne. La volonté créatrice personnelle ne peut pas cesser d'être elle-même, elle ne peut pas cesser de vouloir ce qu'elle veut. Ce qui est capable de changer, c'est ce qui primitivement est destiné à changer, savoir ce qui porte en soi-même la contradiction, et avec elle le germe de sa propre destruction. Chez un être défectueux, la faculté de se réformer est très précieuse, mais elle témoigne de son imperfection. Supposer que Dieu change son plan, c'est supposer à la fois que ce plan est voulu et qu'il n'est pas voulu, c'est supposer qu'il n'est pas bon. Nous ne saurions donc admettre de changement dans la première volonté que nous avons reconnue en Dieu ; cette première volonté est absolue, la première personne divine demeure éternellement ce qu'elle est.

Vous connaissez l'objet de cette première volonté : c'est que la créature soit libre. La première personne veut que la créature soit libre. Elle le veut pleinement, elle le veut absolument, elle le veut tout de bon, et par conséquent il faut que la créature soit libre tout de bon, c'est-à-dire que les déterminations de sa liberté soient suivies de leur effet. Si la créature veut la chute, il faut que la chute s'accomplisse.

La volonté que la créature soit libre implique

en elle-même l'accomplissement éventuel de la chute. La volonté de la première personne divine, ou de Dieu tel que nous le connaissons jusqu'ici, va donc à ce que la chute, une fois survenue, déploie ses conséquences naturelles. Cela est voulu de toute éternité pour le cas où la chute aurait lieu.

Puisque la créature veut se séparer de Dieu, puisqu'elle veut se placer dans l'impuissance d'agir, il faut bien qu'elle tombe dans l'impuissance d'agir et par conséquent dans l'impossibilité de retourner à Dieu. De ce côté-là il n'y a plus de ressources, plus de remède. Par le fait de l'être créé, sans subir elle-même la moindre altération, la première personne divine se trouve vis-à-vis de lui dans un rapport diamétralement contraire au rapport primitif, et dès lors elle exerce sur lui une influence diamétralement opposée à sa primitive influence. Par son essence, c'est-à-dire par la détermination de l'absolu qui la constitue, la première personne veut que la créature soit libre ; elle n'est au fond que le vouloir de cette liberté. Maintenant au contraire elle veut que la créature ne soit point libre, et cependant il n'y a rien de changé en elle. Ce qu'elle veut en définitive, c'est toujours la liberté de la créature, car elle veut que la créature ait été et qu'elle soit réellement libre de renoncer à sa liberté. Ainsi la créature est irrévocablement perdue, du moins la première personne divine, continuant à vouloir ce qu'elle veut éternellement.

ne lui fournit-elle aucun secours. Cette conséquence est rigoureusement impliquée dans l'idée de la perfection divine. Nous pourrions bien, en effet, supposer que la créature changeant de position à l'égard de Dieu, celui-ci à son tour change de position à l'égard d'elle. Mais un tel changement impliquerait que la première position aurait cessé d'être bonne, qu'elle n'était pas bonne en tout cas, absolument.

La première personne ne change donc point, et cependant, nous l'avons vu, si la chute dont elle a posé la possibilité était sans remède, la première personne ne serait pas ce que nous la savons être, son essence ne serait pas l'amour!

Notre conclusion ne laisse aucune obscurité. La première volonté est parfaitement déterminée, mais elle ne peut pas exister seule; elle ne serait pas ce qu'elle est si elle restait seule. Pour subsister sans contradiction, elle réclame dès le principe une seconde volonté, une seconde personne. Dans ce sens la seconde volonté, réellement distincte de la première, est comprise idéalement dans la première. Quant à la nature de cette seconde volonté, nous en sommes instruits par les fonctions qu'elle remplit dans l'économie universelle. Son affaire est de ralentir, d'arrêter le progrès du mal, d'en adoucir les effets, enfin d'en détruire le principe, savoir l'endurcissement de la créature et l'aveuglement qui en résulte.

Voici donc la situation donnée par la chute, telle que les faits les plus généraux de l'expérience nous obligent à la concevoir : La créature libre veut le mal. La première volonté divine est qu'elle reste libre et par conséquent qu'elle soit ce qu'elle veut être. Cette première volonté est immuable, il faut qu'elle s'accomplisse. Ainsi la créature doit rester libre ; sa condition doit dépendre de sa volonté. La seconde volonté divine demande que la créature soit sauvée, c'est-à-dire qu'elle rentre dans l'amour de Dieu, qui est la réalité de sa liberté. La volonté restauratrice, la seconde volonté, se trouve donc limitée par la première, ou, ce qui est la même chose, par l'essence de la créature. La créature ne peut pas être sauvée malgré elle, elle ne peut être sauvée que librement, car le salut n'est autre chose que le redressement de sa volonté ; c'est donc proprement elle qui doit se sauver.

Mais elle a besoin, pour cet effet, d'un secours qu'elle chercherait en vain sans l'intervention de la seconde puissance divine. Par le choix qu'elle a fait, la créature s'est aveuglée ; elle ne trouve en elle-même aucun moyen de sortir de cet aveuglement. Il faut réveiller en elle la conscience de son état, car elle ne se connaît pas ; quoiqu'elle ne soit pas absolument sans conscience, puisqu'elle souffre. Il faut la solliciter à vouloir guérir et assurer l'efficacité des efforts obtenus d'elle ; car dans la condition où la créature s'est précipitée, elle ne saurait

d'elle-même ni désirer le bien ni vouloir et faire ce qu'elle aurait désiré.

La restauration ne peut être que le retour de la créature à Dieu par sa liberté. L'œuvre de la puissance restauratrice consiste à procurer ce retour: son rôle est par conséquent d'agir sur la liberté de la créature, de ranimer d'abord, puis de conduire cette liberté, qui se trouve paralysée sans être tout à fait détruite, puisqu'elle est voulue immuablement. Mais comment la ranimer ?

En analysant l'idée de la création d'un être libre, nous avons vu que cette création comprend un engendrement et un appel[1]. Un engendrement, c'est-à-dire la production d'un germe destiné à se développer lui-même. Il y a plus qu'un simple engendrement dans la création, puisque le germe lui-même est créé et non pas seulement excité ; mais l'idée d'engendrement y est impliquée. Cette création est en même temps un appel, puisque c'est par un libre mouvement de sa volonté que la créature doit assurer le succès de l'œuvre commencée, se réaliser, s'accomplir. Maintenant la créature s'est déterminée dans un sens contraire à ce qui était attendu d'elle, elle s'est rendue sourde au premier appel contenu dans l'acte créateur. Elle a donc besoin d'être évoquée de nouveau à l'existence morale. Et ce second appel est, lui aussi, un engendrement, l'excitation d'un nouveau germe, le premier s'étant déjà développé d'une manière fausse.

[1] Voir p. 38.

La base de la restauration sera donc une nouvelle création, puisqu'elle exige la production d'une nouvelle force, d'un nouveau principe de liberté.

Par l'emploi que la créature a fait de sa liberté première, elle l'a rendue impuissante ; le maintien de cette première liberté n'est que le maintien de cette impuissance ; ce n'est pas le salut, c'est la condamnation. La créature n'est plus libre en fait, quoiqu'elle reste libre dans son essence; et comme elle ne peut atteindre le but invariable de son existence que par un effort volontaire, sa restauration exige qu'elle soit d'abord rendue à la liberté. Or la liberté forme son essence ; restaurer en elle la liberté, c'est renouveler son essence ; c'est donc bien, à proprement parler, une création nouvelle. Ainsi la seconde volonté, la seconde puissance est créatrice comme la première, avec cette différence qu'elle crée sur un fond donné par la créature primitive, dans le but d'unir sa propre création à la première et de restaurer celle-ci par ce moyen.

Nous sommes donc conduits à envisager la puissance restauratrice, dont l'existence nous est démontrée par ses effets, comme une seconde volonté créatrice, distincte de la première, qui continue à subsister dans sa force. Absolue comme la première, comme elle une, identique et simple en son intimité, comme elle inépuisable dans ses effets, comme elle intelligente et consciente, nous ne saurions nous refuser à reconnaître sa personnalité. L'univers

ne reste pour nous l'œuvre d'un Dieu libre et ne s'explique suivant cette idée qu'à condition de distinguer en Dieu ces deux personnes. Ces deux personnes ne sont que deux volontés, bien plus, deux aspects d'une seule et même volonté, et cependant la distinction que nous établissons entre elles n'a rien d'exagéré ni d'arbitraire. L'expression théologique par laquelle nous la désignons traduit fidèlement notre pensée : aucune autre même ne pourrait la remplacer sans inconvénient. Deux volontés permanentes, deux forces spirituelles poursuivant chacune un but différent avec une pleine conscience de leur distinction sont bien deux personnes, ou les mots n'ont plus de sens.

Peut-être objectera-t-on, en se fondant toujours sur l'analogie des esprits finis, que les deux puissances divines dont nous parlons se possèdent réciproquement, qu'elles se comprennent sans moyen extérieur de communication, tandis que deux personnalités distinctes sont impénétrables l'une à l'autre ?

Nous ne saurions accorder qu'il y ait là une différence essentielle. L'absolue séparation, l'impénétrabilité des esprits individuels dans l'existence terrestre est si peu l'un des éléments positifs de la personnalité, qu'ils tendent de toutes leurs forces à s'affranchir de cette funeste limitation et que même, jusqu'à un certain point, ils y parviennent. Deux âmes qui se connaissent et qui s'aiment vé-

ritablement s'entendent volontiers sans paroles : à certains moments elles vivent pour ainsi dire l'une dans l'autre, et pourtant leurs personnalités ne sont ni mélangées ni détruites. Où nous voyons deux buts, deux volontés, deux consciences (car la distinction permanente dans la volonté produit nécessairement une distinction pareille dans la conscience), il faut donc, sans balancer, reconnaître deux personnes.

La distinction de ces deux volontés divines est éternelle comme l'amour, car l'une et l'autre sont comprises et distinctement comprises dans le dessein de créer que Dieu forme par amour, pour se donner lui-même à l'amour d'une créature libre. Mais la distinction n'est qu'idéale jusqu'à la chute. Dans l'acte créateur, le Père et le Fils sont indissolublement unis.

Par l'effet de la chute, leur distinction devient séparation formelle ; elle s'exalte même jusqu'à la contradiction. L'un veut désormais le mal de la créature, parce que la créature le veut elle-même et qu'il exige, lui, que la liberté de sa créature ait son effet. L'autre veut le bien de la créature, parce que l'intention finale est son bien. On pourrait exprimer le caractère de la première personne en disant qu'elle veut le *moyen*, tandis que la seconde est la volonté du *but:* distinction purement idéale aussi longtemps que le moyen conduit au but ; mais du moment où il n'y conduit plus, la

distinction devient réelle ; et comme le moyen ne peut pas être abandonné, parce que Dieu ne cesse point de vouloir ce qu'il veut, et que proprement il ne veut rien à titre de simple moyen, mais que le moyen est lui-même un élément du but, l'opposition se traduit en lutte.

Cependant ces deux volontés sont primitivement une, car elles sont primitivement comprises dans la parfaite volonté de l'amour. La chute tend à briser cette unité essentielle des deux personnes, mais elle ne saurait la détruire. L'unité persiste au fond malgré la chute, et travaille à se rétablir, à redevenir actuelle par l'œuvre de la restauration. L'unité des deux volontés dont je parle n'est pas simplement l'unité de substance ou d'origine absolue ; non, il s'agit d'une unité positive et morale, je veux dire l'unité de leur intention finale relativement à la créature.

La première volonté, disons-nous, ne peut pas cesser d'agir, et dès lors il faut que la chute porte ses fruits. Pourquoi ? — Parce que cette volonté est absolue, venant de Dieu. — Oui, sans doute ; mais quel est au fond l'objet de cette volonté ? Je le répète encore, c'est que la créature soit libre. Elle n'eût pas été véritablement libre, sa liberté n'aurait été qu'un jeu, si la chute ne produisait pas ses effets naturels. Au fond, cette première volonté est toujours de l'amour, et voilà pourquoi elle est absolue, car rien n'est absolu que l'amour ! L'idée

de chacune des puissances ou des personnes divines est une idée morale, c'est-à-dire un élément, une partie intégrante de l'amour, qui résume toutes les idées morales. Ainsi le fond de la première volonté, le fond de la première puissance créatrice, base et substance du monde (car la substance du monde n'est que l'acte perpétuel de son déploiement), le fond de la première personne divine est la JUSTICE, terme qui signifie ici comme ailleurs le respect de la liberté, le côté sévère de l'amour.

La seconde volonté, la volonté médiatrice, restauratrice, qui ranime le sein glacé de la créature en rétablissant un lien substantiel entre elle et l'absolu, création nouvelle au sein du monde créé; cette seconde volonté personnelle, c'est la COMPASSION, c'est la miséricorde qui en forme l'essence, l'amour dans l'amour.

Au fond elles veulent toutes les deux la même chose, savoir que la créature retourne à Dieu par sa liberté; et plus leurs prétentions à l'égard de la créature se montrent divergentes, plus les sollicitations de la miséricorde acquièrent d'énergie et font croître la résistance du Dieu offensé, plus aussi doit se préciser et grandir la conscience de cette identité finale, de cette suprême dilection qui persiste au milieu des tempêtes. Le Père et le Fils savent qu'ils sont un, ils savent qu'ils veulent être un. La communion de leurs pensées a sa source dans la volonté. Ils savent qu'ils veulent être un parce qu'ils

le veulent réellement. Entre les deux personnes qui représentent dans le drame universel l'immuable sérieux et la miséricorde victorieuse, s'élève une troisième volonté, éternelle dans son essence comme les deux premières, et comme elles soumise aux conditions d'un développement historique par l'acte qui crée l'histoire et le temps. C'est la volonté d'être un. Cette volonté commune a pour but que la créature soit véritablement sauvée, c'est-à-dire qu'elle soit sanctifiée, qu'elle accomplisse elle-même l'œuvre de sa restauration par sa liberté.

Opposés dans leur tendance immédiate, le Dieu qui veut les conséquences de la chute et le Dieu qui veut le pardon sont d'accord sur cette condition; ils ne sont qu'un dans cette volonté de la SANCTIFICATION. Cette volonté, qui est dans son essence la première et la plus ancienne de toutes et qui, par un inévitable renversement, se produit maintenant la troisième, est l'amour dans sa perfection, le Saint-Esprit, qui procède du Père et du Fils.

La restauration de la créature déchue suppose donc la séparation de deux volontés idéalement distinctes dès l'éternité, comme la possibilité de la création est éternelle. Ces deux puissances, opposées dans leurs prétentions sur la créature, se concilient cependant dans une troisième volonté. Ainsi la possibilité de la restauration implique en Dieu trois volontés. La doctrine de la restauration conduit la pensée à celle de la trinité divine, qu'elle contient

en soi comme l'effet contient sa cause. Pour être embrassées dans une unité supérieure, les distinctions que nous venons de constater dans l'acte divin ne sont pas moins parfaitement réelles, car il est impossible de concevoir aucune distinction plus réelle que celle qui règne entre les volontés de l'absolu.

A mes yeux, les termes du divin ternaire sont donc des personnes, c'est-à-dire des forces libres et réfléchies. Ce sont aussi des puissances universelles, dont la présence et l'action se font sentir partout dans le Monde. La première produit la substance de toutes choses; par l'effet de la chute elle se manifeste comme le principe de résistance et de retardement. Il faut l'apaiser, la conjurer, la transformer.

La seconde est la puissance du mouvement, du progrès.

Tout achèvement, toute perfection, toute plénitude sont comprises dans la troisième.

Le rapport abstrait de la cause matérielle, de la cause efficiente et de la cause finale est calqué sur ce rapport des principes vivants de la réalité.

Enfin, la trinité que je conçois repose sur l'opposition et sur l'harmonie des volontés divines à l'égard du monde et de l'humanité. L'unité dans laquelle elle est comprise n'est pas seulement l'obscure unité de la substance, mais l'unité d'un acte; ce n'est pas l'absolue liberté, c'est l'amour créateur.

Nous avons trouvé la trinité dans l'idée de Dieu

tel qu'il veut être pour nous, non dans l'idée de l'absolu considéré en lui-même, dans le mystère de son essence. Il ne pouvait en être autrement d'après les données générales de notre philosophie. Le résultat critique de nos recherches sur l'absolu nous a conduit à proclamer qu'il est impossible et contradictoire de vouloir en sonder la nature. Nous n'avons donc pas dû l'envisager sous la catégorie de l'être ou de la substance, mais seulement sous la catégorie de la cause, et la trinité dont nous parlons est une trinité de causes. Par ce trait, la déduction que nous venons d'esquisser se sépare des explications du dogme chrétien tentées par les plus considérables docteurs scolastiques et mystiques. Mais il ne faut pas exagérer la portée de cette différence inévitable. Nous ne parlons pas de ce que nous jugeons dépasser les bornes de la science; mais précisément parce que nous ne croyons pas tout savoir, nous ne nous piquons pas d'avoir tout dit. En partant, comme on l'a vu dans une précédente leçon, de l'idée que Dieu, l'absolue liberté, se réalise éternellement en lui-même d'une manière conforme à son essence, on arriverait également à une doctrine trinitaire. C'est la trinité de Richard de Saint-Victor et de ses disciples; la trinité de l'amour absolu, distinct de l'amour créateur. Une fois entré dans cet ordre de considérations par des motifs théologiques ou philosophiques, il ne serait pas trop difficile de concilier cette trinité substantielle de l'amour absolu avec la trinité *économique*

ou providentielle dont nous venons de tracer la formule. Ces théories ont de l'attrait; mais tout contrôle en est impossible, et leur point de départ semble toujours plus ou moins arbitraire. La trinité absolue demeure en dehors de notre philosophie tout occupée de l'explication du monde, de l'intelligence du fait. La trinité divine dont nous parlons est celle dont nous trouvons l'empreinte dans l'univers, dont nous sentons l'influence dans notre cœur, dont nous suivons le développement dans l'histoire, car elle se développe dans l'histoire, dont elle forme pour ainsi dire l'un des côtés, le côté d'En-haut, le côté divin. Autre est le rapport des puissances divines avant la création, autre dans la création, autre avant la chute, autre dans le cours de la restauration, autre à l'heure suprême du sacrifice, autre dans l'accomplissement des destinées universelles.

Et comme le rapport des puissances entre elles se modifie, la condition de chacune d'elles varie également. Par l'immensité de son amour pour nous, l'Eternel entre dans les conditions du temps. Cette observation est nécessaire pour entendre la personnalité dès puissances divines. Elle n'est pas moins essentielle au grand sujet dont il me reste à vous entretenir en retraçant brièvement les phases principales de la Restauration.

SEPTIÈME LEÇON

XXIX. *La restauration est une seconde création, qui s'opère dans des rapports déterminés par la première, et dont la fin est de s'identifier à la première.* La créature ne peut s'unir à Dieu que par sa liberté, qu'elle a perdue. Il y a donc deux principes dans le sujet de la restauration : la primitive liberté changée en nature, le vieil homme, et le germe de l'homme nouveau, la liberté restaurée, qui doit transformer la nature et devenir nature elle-même.

XXX. *Toute liberté dans le monde actuel est un don de la Grâce.* C'est le nom qui convient à l'action immédiate de Dieu sur la créature déchue pour la ramener à sa destination.

XXXI. *La liberté morale est la forme constante de la Grâce.* Il n'y a de bien réel pour la créature que celui qui vient de sa liberté.

XXXII. *L'œuvre interne de la restauration est accomplie, lorsque la liberté qui procède de la grâce, s'étant déterminée dans le bien, a fait abandonner à la première la position qu'elle a prise et se l'est assimilée. Alors la créature se trouve une en elle-même et avec Dieu.*

XXXIII. *La manière dont la restauration s'opère ne peut être connue que par l'expérience. L'étude de la restauration est une application de la philosophie à l'expérience.* Remarque : cette idée générale de l'expérience comprendrait les révélations, s'il en est de telles.

Nous avons admis la chute sur la foi de l'expérience, car l'état présent ne s'explique pas sans une altération dans le rapport primitif entre le monde et son Dieu. La même autorité nous enseigne que ce monde, où nous trouvons des traces, faibles sans doute et souvent obscurcies, mais réelles, de lu-

mière et de liberté, n'a pas été abandonné à toutes les conséquences du mal. L'expérience nous fait donc constater une puissance restauratrice.

En étudiant la restauration *a priori*, dans la pureté de son idée, nous avons vu qu'elle implique en Dieu un partage, une opposition. Dieu se manifeste dans l'univers sous trois aspects; il soutient trois rapports distincts avec la créature. Il est d'abord l'auteur de sa liberté primitive, et à ce titre il veut que les actes de cette liberté produisent leurs effets naturels : il est le Dieu de la justice. Puis il veut que le but de la création soit atteint, il veut que la créature soit sauvée malgré sa chute : il est le Dieu de la grâce. Enfin il veut que cette grâce se concilie avec la liberté ; il veut que la créature remonte à lui par sa liberté de l'abîme où elle s'est plongée : il est le Dieu de la sanctification, le Saint-Esprit.

Ces tendances opposées étant également impliquées dans l'acte par lequel l'absolu se constitue Dieu, deviennent chacune le principe permanent, concret, personnel, d'un ordre infini de manifestations. Elles ne peuvent se concilier que par une évolution progressive, qui embrasse toute la sphère de l'expérience. Ainsi la trinité divine dont nous parlons est indispensable à l'intelligence des faits ; nous ne concevons pas la restauration sans elle, et sans la restauration nous ne concevons pas la vie.

Maintenant que nous possédons l'idée de Dieu tel

qu'il se manifeste dans la restauration, nous essayerons d'analyser l'idée de la restauration elle-même ; nous chercherons ensuite dans la nature, dans l'histoire et dans notre cœur les phénomènes qui correspondent aux divers éléments de cette notion féconde. Mais nous limiterons notre étude aux problèmes qui intéressent le point de départ de la morale. Rappelons d'abord le principe.

L'esprit créé ne peut s'unir à Dieu que par sa volonté libre. Dans la chute il a perdu sa liberté. Pour que la restauration s'accomplisse, il faut donc que la créature redevienne actuellement libre, ce qui ne saurait avoir lieu sans une intervention divine immédiate, ou, ce qui est exactement la même chose en termes un peu plus précis, sans la création d'un nouveau principe de liberté. Néanmoins la nature du problème exige l'identité substantielle et morale de l'auteur de la chute et du sujet de la restauration. Celui qui a besoin de salut et qu'on veut sauver c'est la primitive création de Dieu. Dans l'homme actuel, puisqu'enfin c'est de lui qu'il s'agit, comme la suite l'établira mieux encore [1], il faut donc reconnaître deux principes : d'abord le vieil homme, l'homme naturel, la primitive liberté changée en nature, en un mot, la créature qui a péché ; puis le germe de la liberté nouvelle. Mais il faut comprendre également que cette opposition n'est ni définitive, ni complète. Le germe de l'homme nouveau

[1] Leçon VIII, page 191 et suivantes.

n'est qu'un germe encore ; il ne peut se réaliser que dans la nature coupable, en se l'assujettissant, en la transformant, en la ramenant à la liberté, pour lui persuader de se déterminer dans un sens contraire à sa première direction et pour s'identifier avec elle dans cette communion de volonté. La base de l'œuvre restauratrice est donc une seconde création, que Dieu fait au sein de la première, dans des rapports déterminés par la première, et dans le but de l'identifier avec la première en la transformant.

La créature coupable a perdu le pouvoir de choisir entre le bien et le mal, puisqu'elle s'est déjà prononcée pour le mal. Cependant, pour que le but soit obtenu, il faut qu'elle puisse choisir le bien et qu'elle le choisisse. Le rétablissement de sa liberté est une œuvre directe de Dieu ; l'action immédiate de Dieu sur l'être déchu pour le ramener à sa destination s'appelle avec raison la Grâce. Ainsi dans le monde de la chute il n'y a de liberté morale que par la grâce. Cela s'applique à tous les individus sans exception, et à chacun d'eux durant tout le cours de sa vie. La liberté que nous trouvons en nous-mêmes au réveil de la réflexion, et dont nous usons spontanément avant ce réveil, est déjà un don de la grâce. L'importance de cette doctrine est très grande, soit pour la spéculation, soit pour la pratique. Elle incite l'âme à la reconnaissance, à l'humilité, à la fidélité. Par son évidence elle réfute l'er-

reur pélagienne du rationalisme de la seule manière dont il soit possible de bien réfuter, c'est-à-dire en expliquant les apparences où s'alimente l'erreur. Elle s'offre à nous ici comme le résultat d'une déduction, mais on peut en constater la vérité directement, sans argument, sans philosophie, par une expérience personnelle. Tous les actes où nous nous prononçons dans le sens du mal diminuent en nous la faculté de revenir au bien, comme les déterminations opposées augmentent notre liberté morale. Cependant, même après de longs égarements, l'âme retrouve quelquefois le pouvoir de s'arracher à ses fers, et cette expérience se répète. Il y a donc une force secrète qui agit en nous et pour nous, à notre insu, malgré nous-mêmes, quoiqu'elle ne puisse atteindre son but sans notre adhésion, sans notre concours.

« La liberté est toujours un don de la grâce. — La liberté est la forme nécessaire de la grâce. La grâce ne se manifeste que dans la liberté. » Au point où nous sommes arrivés, ces propositions n'ont pas besoin de preuve. Il n'y a de bien pour la créature que celui qui vient de sa liberté. Dès lors une grâce qui forcerait sa liberté ne procurerait pas son bien et ne serait plus une grâce. Du moment où l'on accueille l'idée d'une grâce pareille, les idées de sanctification et de salut se séparent. La pensée se trouble, la superstition s'établit. Le salut devient je ne sais quelle condition matérielle, dont

on peut bien se faire des images plus ou moins brillantes, mais dont il est impossible de concevoir aucune idée. L'ordre du monde cesse d'être un ordre moral, et par conséquent le bien moral perd sa valeur absolue. Les croyants sérieux feront bien de peser cette dernière conséquence : elle est fort grave, pour eux en particulier. En effet, si l'ordre moral n'est pas absolu, si Dieu ne suit pas dans le gouvernement du monde la loi gravée au fond de notre cœur et d'après laquelle notre cœur nous condamne, cette loi même est arbitraire ; ainsi la valeur du jugement de notre conscience devient incertaine, nous ne sommes plus convaincus de péché, car, ignorant ce qu'est la justice, nous ne savons plus où est le péché. Ainsi la plus forte preuve intérieure du christianisme est sapée, et le christianisme s'écroule en nous, comme doit s'écrouler tout royaume divisé contre lui-même. Si l'on veut s'appuyer sur la conscience, il faut la suivre jusqu'au bout.

Philosophiquement, nous n'avons pas de peine à nous soumettre à cette recommandation. Le point réputé ténébreux est celui d'où jaillit la lumière; bien loin d'être opposée à la liberté, la grâce nous apparaît identique à la liberté. La grâce de Dieu nous affranchit; elle se manifeste précisement en ceci que nous sommes libres. La grâce est le don de la liberté. Source première de notre liberté dans la vie présente, elle manifeste sa richesse intarissable en renouvelant cette puissance, que nous

tendons incessamment à détruire par un mauvais emploi.

En résumé, le premier effet de la grâce étant une création nouvelle, l'homme trouve en lui-même deux principes d'action, deux volontés :

1° Sa volonté primitive déjà pervertie, principe d'égoïsme ou de mal. Déterminée dans sa direction par un acte irrévocable, elle prend le caractère de nature ou de nécessité.

2° La volonté encore indéterminée produite par la grâce.

Tel est le point de départ.

La Restauration est accomplie lorsque la volonté née de la grâce, s'étant déterminée dans le sens du bien, s'est assimilé la première en lui faisant abandonner sa position accidentelle et maladive. Alors la créature se trouve une en elle-même et une avec Dieu.

Tel est le but.

La restauration repose donc sur la pénétration réciproque de la grâce et de la liberté. La liberté ne peut rien sans la grâce, car la liberté n'est plus sans la grâce; mais la grâce ne peut rien non plus sans la liberté, car l'œuvre de la grâce ne saurait être autre chose qu'une guérison morale, c'est-à-dire le développement de l'amour de Dieu dans notre âme, ou encore la réalisation de notre liberté.

Le philosophe allemand Schleiermacher a défini la vie morale une pénétration réciproque de la nature

et de la liberté. Il faut, dit-il, que la nature se transforme en liberté et la liberté en nature. Cette maxime féconde ne trouve son explication véritable que dans l'idée chrétienne exposée ici. Au point de vue panthéiste de son auteur, elle demeure incompréhensible; car le panthéisme ne saurait s'élargir assez pour donner place à la liberté véritable. Nous, au contraire, nous pouvons comprendre cette assimilation de la liberté et de la nature, parce que nous ramenons tout à la liberté. La nature elle-même est liberté dans son essence première. En se déterminant, la liberté s'aliène ou se confirme : dans l'un et l'autre cas elle devient nature; la liberté aliénée est notre nature actuelle; la liberté confirmée est la nature que nous devons revêtir. De fait nous nous trouvons à la fois nature et liberté, et l'opposition de ces deux principes, leur divergence, leur disharmonie est la redoutable énigme de notre être, qui réclame une explication de fait. C'est ce désaccord incontestable que nous essayons d'expliquer par la chute et par la restauration, c'est-à-dire par l'idée de deux origines, de deux créations distinctes dans le même être, mais destinées à s'unir. Sous l'influence de notre liberté morale et du principe dont elle procède, notre nature, primitivement libre, doit recouvrer graduellement sa liberté, et les deux éléments constitutifs de notre être, se fondant ainsi dans une forme commune, doivent réaliser ensemble notre vraie nature, qui n'est pas la liberté d'indif-

férence, mais la liberté de la perfection. Il faut donc que la nature redevienne libre en nous pour que la liberté devienne à son tour notre nature.

Telle est l'idée abstraite de la restauration considérée dans le sujet où elle s'accomplit. Pour le principe restaurateur, durant le cours de cette œuvre merveilleuse, sa fonction doit être de solliciter, d'éclairer la volonté qu'il a rétablie, de la renouveler incessamment par l'effusion de sa grâce, jusqu'à ce qu'elle soit assez forte pour s'assimiler la volonté déchue, c'est-à-dire la nature altérée, et pour assurer, en s'unissant avec elle à Dieu, le règne paisible de la sainteté.

Le rôle du Sauveur pendant la restauration est donc un rôle de patience, d'abaissement et de douleur. En effet, il consent à créer sur le fond souillé de la créature primitive; il expose aux périls de la lutte son propre fruit, sa propre essence, le germe de l'homme nouveau. Dieu réprime ici sa puissance absolue selon une restriction qu'il n'a point voulue, mais à laquelle il se soumet. Il consent à n'être point sous la forme de Dieu. Sans se corrompre, il s'unit à l'être corrompu; il voit le mal et il le souffre, lui le Saint. Quel abîme! et du sein de cet abîme, quelle lumière! L'histoire, la nature, toutes les traditions, tous les symboles, tous les soupirs de l'humanité témoignent de cette souffrance de Dieu. Quand l'Evangile nous montre un Dieu mourant sur une croix, il nous enseigne une chose

qu'assurément nous ne pouvions pas prévoir, mais on se trompe en taxant son récit d'invraisemblance. Au contraire, une fois le mot prononcé, il semble qu'on ne pouvait pas éviter d'arriver là. Le mal est la négation de Dieu. Dieu ne peut pas consentir à ce que le mal soit sans consentir à n'être pas Dieu; et pourtant il faut que le mal ait son cours pour que la liberté soit réelle; Dieu permet qu'il se réalise afin de le guérir. Mais la guérison de l'humanité ne peut en un sens venir que d'elle-même. Sa guérison est une mort. L'œuvre est de persuader à la nature de mourir. Il y a dans chacun de nous un principe qui doit mourir. Christ est mort le premier, pour nous engager à suivre ses sanglants vestiges. Il est l'auteur et l'initiateur de notre affranchissement.

Mais j'ai tort d'anticiper sur les matières dont il me reste à vous entretenir, dans le moment où l'ordre et la sévérité nous deviennent le plus nécessaires. Nous avons marqué le commencement et la fin de l'œuvre restauratrice; nous en avons fait comprendre l'idée essentielle relativement au sujet et à l'agent du salut; mais nous n'avons rien dit du milieu, des moyens, de la manière, en un mot, dont l'œuvre s'accomplit. Nous ne l'avons pas fait, parce que la chose était impossible. Le comment et les moyens ne sont pas l'affaire de la pensée *a priori*, c'est à l'expérience à nous en instruire.

Je dis l'expérience, et sous cette notion compré-

hensive je fais rentrer tout ce qu'on appelle révélation. Ici je m'adresse aux chrétiens, je me place au point de vue de la foi chrétienne. Nul n'imaginera, comme on l'a prétendu quelquefois avec un sérieux contestable, que Dieu ait parlé pour nous apprendre un peu plus tôt des vérités que le raisonnement nous eût infailliblement enseignées un peu plus tard. On se déciderait plus aisément à croire que Dieu n'a pas parlé du tout. Non, s'il est une révélation, rien ne saurait la suppléer. Il faut croire à la révélation chrétienne (quelles que soient les limites précises de cette idée) pour connaître ce qui en fait l'objet: le sacrifice de Jésus-Christ pour l'humanité. Mais s'il est vrai que le christianisme révélé s'adresse à la conscience morale, une philosophie construite fidèlement d'après les indications de la conscience morale pourrait démontrer la nécessité du christianisme; elle lui ferait sa place en dessinant la lacune qu'il est appelé à combler.

Et comme la philosophie de la conscience appelle le christianisme, celui-ci la réclame à son tour. Au point de vue de la liberté, la distinction du naturel et du surnaturel ne saurait être qu'une apparence. Ils sont confondus dans la réalité morale. L'œuvre du christianisme est toute morale; la philosophie qui a choisi l'idée morale pour critère et pour boussole suivant constamment l'analogie du christianisme, peut donc en espérer l'intelligence. Ceci n'est pas dicté par l'orgueil de la raison, c'est la

foi. Autre chose est d'inventer le christianisme, autre chose de le comprendre après qu'il nous a été donné. Plusieurs estiment que le christianisme ne serait plus divin si la raison parvenait à l'entendre. Je me demande si ces personnes, dont le sentiment est d'ailleurs infiniment respectable à mes yeux, se font une juste idée de l'harmonie qui doit régner dans toutes les parties de l'homme régénéré, et de l'influence que le christianisme lui-même est appelé à exercer sur la pensée. Non, le divorce de la raison et de la foi ne peut pas être éternel. Pourquoi donc ajourner à l'autre vie cette réconciliation nécessaire à notre délivrance, si nous sommes véritablement sauvés dans celle-ci? Il faut que ce but soit atteint, ou l'humanité reste déchirée. Il faut que l'humanité parvienne à l'intelligence du christianisme révélé pour que l'œuvre de régénération, de transformation, d'affranchissement et de salut dont le christianisme s'est chargé, soit réellement accomplie.

Mais si les titres que la religion présente à nos respects ne sont pas des titres faux, le moyen d'atteindre le but ne saurait être de rendre le christianisme raisonnable: la vraie méthode consisterait bien plutôt à rendre la raison chrétienne. Il s'agit donc d'une œuvre surnaturelle qui doit s'accomplir par des moyens naturels. On ne peut transformer la raison qu'en s'appuyant sur la raison, comme on ne peut changer la volonté qu'en employant la volonté. Science et foi, grâce et liberté, mensongères antithè-

ses! la vérité n'est pas entre deux, elle est dans le tout. Il y a là, j'en conviens, une pétition de principes, on peut le reconnaître sans détour, car elle est sublime. Elle est sublime parce qu'elle est fondée. L'humanité n'a-t-elle pas confessé sa corruption, et la raison son impuissance? Ont-elles besoin qu'ont leur prouve qu'elles sont malades et qu'il faut guérir? Il y a dans la raison même quelque chose qui annonce la nécessité et la possibilité d'une métamorphose, puisquelle est constituée en vue d'un but qu'elle n'atteint point.

Aussi nous ne prétendons pas que la philosophie propre à réconcilier la pensée avec le christianisme s'élève indépendamment de l'influence chrétienne; mais la question de savoir quelles circonstances ont suggéré telle ou telle opinion est une question presque personnelle, à laquelle il est douteux qu'on soit obligé de répondre. Il suffit, pour constater la légitimité scientifique d'une doctrine, qu'elle ne s'adresse qu'à la conscience et à la raison.

Je dis à la conscience et à la raison; non pas à la raison pure, à la raison abstraite, mais à la conscience et à la raison, à la conscience élevée à sa vraie puissance par la raison, qui est le sentiment de l'infini, à la raison contenue, orientée et pénétrée par la conscience. Peut-être en cherchant dans le commandement moral un critère de la vérité des croyances, la sincérité loyale d'un Kant, incrédule dans un siècle incrédule, a-t-elle fait autant pour une durable

démonstration du christianisme que le sublime génie d'un Pascal. Mais je ne veux point opposer l'un à l'autre deux esprits si bien faits pour s'entendre. Ce que je tiens plutôt à marquer, c'est la nécessité de compléter l'apologie négative et de Pascal et des disciples chrétiens de Kant lui-même, qui prouvent indirectement la nécessité d'une révélation par l'impuissance de l'entendement, au moyen d'une apologie positive, fondée sur la conscience, qui démontre directement la vérité du christianisme en faisant voir en lui la solution des problèmes posés par la pensée, c'est-à-dire l'accomplissement de cette pensée, dont la suprême gloire serait d'atteindre l'intimité du christianisme en s'identifiant avec lui. Oui, sans doute, il faut que la raison s'humilie, il faut qu'elle se prosterne, qu'elle s'abîme, et que, sans le comprendre, elle accepte le christianisme en adorant, sur l'autorité du besoin qu'elle en a. Mais, pour elle aussi, la mort est le chemin de la vie, pour elle aussi, le sacrifice amène la bénédiction. Une fois le christianisme accepté, l'humanité s'en pénètre, et la pensée, comme la société, se transforme peu à peu à son image.

Cette transformation s'accomplit : notre siècle en marque une des phases : ce qui nous paraît l'immuable condition de l'esprit humain n'est en réalité que son état de fait au moment précis que nous occupons. Plus l'assimilation s'avance, plus le christianisme devient naturel à l'intelligence des chré-

tiens. Qu'il y ait du ralentissement dans cette marche, des retours en arrière, que le sens de l'Evangile semble se perdre même chez les gardiens de la foi, il n'importe. Là, comme partout, le mal et l'obscurité font sentir leur influence; là, comme partout, le mal est surmonté par le bien. Je ne me flatte pas d'avoir atteint le but; je sens autrement que vous peut-être, mais non moins fortement que vous, l'imperfection des essais que je vous apporte; mais je suis profondément convaincu de la légitimité, de la nécessité de nos communs efforts. Je suis convaincu qu'il y a un chrétien en germe dans tout homme attentif à sa conscience, et que la raison éclairée par la conscience, s'appliquant à l'histoire universelle, s'appliquant au christianisme comme à un fait, comme à un problème, comme à un élément de cette histoire, doit trouver en lui la pleine satisfaction de ses besoins. Ne faut-il pas qu'il en soit ainsi? Quand le cœur est guéri, l'esprit pourrait-il rester malade? Mais si la raison est jamais satisfaite par l'Evangile, c'est qu'il lui paraîtra raisonnable, et s'il lui paraît raisonnable, c'est qu'elle croira l'avoir compris.

Dans cette question grave et délicate des rapports entre la religion et la philosophie, il faut comprendre que si tout système de philosophie est un produit de la raison individuelle, la raison individuelle est elle-même un produit de l'histoire; il faut distinguer la raison païenne de la raison chrétienne.

Il faut reconnaître, d'un côté, que la raison ne saurait comprendre le christianisme, sinon par l'influence et par la vertu du christianisme lui-même, de l'autre, que cette intelligence du christianisme est une partie de l'œuvre de notre rétablissement à laquelle nous ne saurions renoncer, parce qu'elle en forme un élément indispensable. Ajoutons que la différence entre la raison chrétienne et la raison païenne ne peut être appréciée d'après des marques sensibles. La régénération commence par la volonté. La condition d'une intelligence vraie est avant tout la bonne volonté, la fidélité du cœur[1].

En indiquant d'une manière tout à fait générale les moyens par lesquels s'accomplit la restauration de l'humanité, nous aurons donc à nous expliquer sur les principales doctrines du christianisme, que nous envisageons comme appartenant à la philosophie de l'histoire, dont elles forment à proprement parler le centre et la substance. Nous ne pensons point que la raison naturelle eût prédit ces choses avant l'événement; mais nous pensons qu'après l'événement et sa proclamation dans l'Eglise, la raison chrétienne doit chercher à les entendre et qu'elle peut y parvenir. C'est dans ce sens que nous en revendiquons l'examen.

Au surplus, en avouant (soin superflu peut-être) la nécessité de la tradition pour connaître des faits historiques, nous ne soumettons l'interprétation de ces faits à l'autorité d'aucun symbole, d'aucune exé-

[1] Voyez l'IDÉE, leçon v, p. 101 et suivantes.

gèse. Il m'importe assurément beaucoup que mes vues soient d'accord avec la conscience chrétienne dans ce qu'elle a d'intime, de permanent et de fondamental; je mets le plus haut prix à les trouver confirmées par l'auguste autorité de l'Ecriture. J'ose penser qu'un examen sans préjugé rendra leur accord manifeste; mais le caractère de cet enseignement m'interdit d'exposer ici les motifs de mon espérance et de discuter les objections nombreuses et considérables qui pourraient m'être adressées au point de vue proprement théologique. Encore un coup, quelles que soient les sources de cette philosophie, elle n'a d'autre prétention que celle de toute philosophie sérieuse, la prétention de se fonder sur elle-même et de rendre compte des faits. D'ailleurs, indépendamment de ces raisons de forme et de convenance, une contradiction même incontestable avec tel ou tel mot de la Bible ne pourrait pas nous être opposée avant qu'on ne se fût préalablement entendu sur l'authenticité de chacun des passages du Canon et sur la nature de l'inspiration qu'on leur attribue, questions complexes et difficiles, où l'on peut varier sans cesser pour cela d'être chrétien.

Si nous voulions nous acquitter complétement de notre tâche, ce n'est pas le seul évangile que nous aurions à résumer, c'est l'histoire tout entière, dont le nœud sanglant et le couronnement se trouvent en Jésus-Christ. Je dis l'histoire tout entière, celle de la nature comme celle de l'humanité.

La nature est comprise en effet dans l'œuvre de la restauration : nous essaierons de le prouver dans la leçon prochaine. Ensuite, sans nous arrêter aux phases antérieures à l'apparition de l'homme au sein de la nature, nous chercherons à nous expliquer au point de vue de la restauration la condition naturelle de l'existence humaine, les rapports essentiels de l'espèce et des individus ; enfin nous arriverons aux doctrines proprement chrétiennes, hors desquelles aucun problème ne peut être définitivement résolu.

HUITIÈME LEÇON

XXXIV. *L'Histoire de la nature dans toutes ses phases est comprise dans la Restauration.* Les traces de la chute paraissent non-seulement dans la nature actuelle, mais dans la nature telle qu'elle était avant l'apparition de l'humanité, époques dont la comparaison atteste un progrès, au terme duquel nous voyons naître l'humanité comme espèce.

XXXV. *L'apparition de l'humanité comme espèce sensible n'est qu'une phase dans la restauration de l'humanité.* La chute primitive est *notre* chute dans ce sens que chacun de nous est réellement compris dans le sujet qui a failli, autrement nous ne saurions en être responsables. D'autre part, la solidarité des destinées humaines nous atteste l'unité de la chute. L'humanité a donc existé d'abord dans la forme d'unité. La pluralité individuelle vient de la chute et doit s'expliquer par la restauration.

L'idée de la restauration embrasse et résume l'histoire de la nature comme celle de l'humanité : la restauration c'est l'histoire universelle, l'histoire au sens absolu du mot. En effet la créature est essentiellement une comme l'acte créateur; Dieu produit les uns pour les autres tous les êtres qui agissent les uns sur les autres. Ils sont vus ensemble, ils sont voulus ensemble, ils sont voulus d'un seul et même vouloir, ils ont donc une seule et même essence; ils sont un. Laissant la création libre hors de cause, la pure logique ne nous dit-elle pas qu'au fond de toute causalité réciproque il y a l'unité? Les termes qu'il vous plaît d'appeler plu-

sieurs ne sont pas plusieurs en tout sens, puisqu'ils agissent les uns sur les autres, c'est-à-dire qu'une modification de l'un est aussi modification de l'autre. Et si, comprenant ce dont il s'agit, vous sacrifiez à la crainte de l'unité la causalité effective pour vous réfugier dans l'harmonie préétablie, l'unité vous y poursuivra. Pour lui échapper, il n'y a qu'un moyen, c'est d'arrêter le mouvement de la pensée. La créature est donc une; la chute primitive est une, et la restauration a pour but de rétablir la créature dans son unité en la rétablissant dans sa vérité. Pour ceux dont l'imagination, partant à ce mot d'unité, leur suggérerait mille objections fantastiques, nous les prions instamment de ne pas écouter leur imagination, de ne pas chercher à se représenter sensiblement ce qui n'est pas susceptible de l'être, de ne pas mépriser la logique parce qu'il ne lui réussit pas de faire voir tout ce qu'elle enseigne, de mettre leur esprit en repos et d'attendre. Les formes de l'unité sont innombrables, précisément parce que l'unité est partout.

La nature des faits allégués pour prouver la chute a déjà détourné les esprits réfléchis de considérer cet événement comme une perturbation arrivée au sein de l'économie actuelle du monde sensible. Il ne saurait en être ainsi, puisque le monde sensible est altéré par la chute jusque dans ses fondements. L'ensemble des phénomènes qui constituent la nature actuelle est donc postérieur à la chute, et pour

cette raison déjà il faut voir dans la nature un appareil de restauration, un élément de l'œuvre de la restauration. La démonstration détaillée de cette vérité appartient à la philosophie de la nature, qui s'appuierait essentiellement, pour la fournir, sur les résultats généralement connus de l'étude des êtres organisés dont l'écorce de la terre renferme les débris. Lorsque nous envisageons la nature dans ses rapports avec l'humanité, il n'est pas nécessaire de porter nos regards au-delà de ce globe. Le peu que nous savons des autres ne modifie pas nos conclusions. D'ailleurs il n'y a pas d'intérêt pratique à savoir si la chute qui nous enveloppe est une catastrophe partielle dont les effets sont concentrés sur notre planète, ou si c'est un événement cosmique au sens absolu. La logique nous incline à la dernière hypothèse sans peut-être nous y contraindre. Les questions de curiosité qui n'importent pas à l'accomplissement de notre destination sont condamnées à rester sans réponse. C'est un effet de l'ordre universel : précisément parce qu'elles ne nous touchent pas, nous n'avons pas de méthode pour les résoudre. Nous ne porterons donc pas nos regards au-delà de cet astre-ci.

Avant l'apparition de l'humanité visible, la planète qu'elle habite maintenant a parcouru une série de révolutions graduelles et presque insensibles à ce qu'on croit généralement. Naguères on les supposait brusques et soudaines. Quoi qu'il en soit,

une multitude d'êtres vivants, d'espèces et même de genres ont disparu; d'autres espèces ont surgi, créations nouvelles ou transformations des précédentes, il n'importe à notre objet. Ce que nous voulons rappeler, c'est que dans toutes les périodes qu'elle a traversées antérieurement à la venue de l'homme, la nature a présenté des phénomènes qui se justifient difficilement à la pensée sans quelque influence du mal moral : désordre, perturbation, souffrance, mort violente, destruction des êtres sensibles les uns par les autres. Enfin l'organisation des animaux de ces époques aussi bien que de la nôtre révèle en eux la présence d'instincts analogues aux penchants coupables de l'être moral, et qui nous fournissent aujourd'hui des symboles pour désigner les vices de l'humanité. Ainsi l'esprit pénétré de l'idéal, fidèle à la conviction que l'ordre moral renferme tous les buts et les raisons dernières de toutes choses, constate par ses effets indirects la présence du mal moral dans l'économie de la nature antérieurement à l'apparition de la race humaine.

Il y a plus : les époques de la terre contiennent les phases d'un développement physiologique universel. L'homme, considéré comme un être organisé, est le terme de cette progression, du moins pour une classe importante du règne animal, celle des vertébrés. Cette forme, évidemment la plus élevée et la plus parfaite, apparaît dès les premières

époques connues. Les autres types soutiennent avec elle des rapports dont l'examen confirmerait, en en précisant la portée, le principe général que nous venons d'énoncer; mais contraint de nous renfermer dans les limites les plus étroites, nous nous en tiendrons à la classe dans laquelle la progression historique vers un type unique est incontestée. Les premières formes dans lesquelles se produit une classe de vertébrés sont généralement de celles que les principes de l'anatomie comparée placeraient au nombre des plus parfaites de cette classe, dont l'expression la plus simple, c'est-à-dire les moindres représentants, arrivent les derniers. Ainsi les mammifères de l'époque immédiatement antérieure à celle de l'homme l'emportaient sur les mammifères actuels, non-seulement par leurs dimensions, mais par le volume de leur cerveau. Des observations multipliées avaient permis à Charles Schimper de constater un fait très curieux : dans l'époque qui précède l'apparition d'une classe importante, les êtres organisés semblent prophétiser sa venue, en se modifiant dans le sens de cette forme supérieure qui n'existe point encore. C'est ainsi qu'avant la venue de l'oiseau, l'amphibie en affecte les formes et les allures dans des types bizarres qui disparaissent lorsqu'il existe de véritables oiseaux. La classe inférieure est emportée dans la direction de la supérieure, qui n'existe pas encore au dehors, et elle n'arrive à sa véritable expression que plus tard,

lorsque la forme supérieure s'est dégagée et qu'elle a conquis une vie à part. Toutes les classes sont entraînées dans la direction de l'organisme corporel supérieur, celui de l'homme qui doit venir. Quand celui-ci surgit, elles rentrent dans leurs limites et réalisent alors avec pureté leur type animal primitif. C'est dans la période contemporaine que les espèces d'animaux conservées jusque-là ou produites alors pour la première fois sont arrivées à la réalisation pure et simple de leur idée et se détachent librement les unes des autres. Tandis qu'auparavant tout était attiré çà et là par des forces étrangères, la nature actuelle semble plutôt laisser à chaque être sa place et son originalité; les tendances supérieures à chaque type y sont réalisées et satisfaites avec la tendance supérieure à l'animalité tout entière. La série entière des vertébrés telle qu'elle apparaît historiquement dans les époques de la nature, se trouve ainsi dans un rapport physiologique avec l'homme. Il n'y a pas de vertébré, et il n'y en a jamais eu qui, dans une classification véritablement scientifique, ne reçoive sa place en partant de l'homme, selon ses rapports avec l'homme et la distance où il est de lui.

Si ces propositions sont vraies, et nous ne voyons pas que les travaux les plus récents les aient infirmées, on en conclurait sans trop d'effort, semble-t-il, que les principes réalisés aujourd'hui sous des formes distinctes étaient tous présents à toutes les

époques, cherchant à se dégager, à se séparer, à se produire chacun à part dans des corps appropriés à leur nature. Et pour nous en tenir au point qui nous intéresse, on en conclurait que l'homme était présent, actif au sein de la nature, avant qu'il y fût manifesté.

Cette idée, qui semble paradoxale, jaillit directement des faits. Elle est confirmée par de puissantes analogies. On a tant abusé dans la philosophie de l'histoire de la comparaison entre l'espèce et l'individu que nous hésitons à la rappeler. Et pourtant, ce parallélisme, qui semble d'abord une hypothèse née du besoin de fixer les faits dans une idée quelconque plutôt qu'une induction naturellement suggérée par l'expérience, l'expérience le justifie sur bien des points d'une façon surprenante. C'est ainsi que l'étude psychologique de l'enfance est indispensable pour comprendre la formation des langues et des mythologies, et qu'on peut très bien parler de peuples enfants, de peuples jeunes, quoique ces peuples eussent leurs vieillards, qui même y tenaient une fort grande place. Mais ces vieillards eux-mêmes étaient jeunes. Dans le sujet qui nous occupe, le rapprochement de l'espèce et de l'individu nous semble tout à fait légitime et la portée en est très considérable. Veuillez en effet y penser : nous ne voyons aucun être organisé sortir tout fait des mains du Créateur comme un ouvrage de l'industrie. L'être vivant est créé sans doute;

mais c'est comme force organisatrice qu'il est créé. Tout être vivant construit son corps lui-même. N'est-il pas naturel de penser que cette loi s'étend des individus aux espèces, qui sont aussi créées, mais comme espèces, c'est-à-dire comme idées, ou plutôt comme forces, et qui produisent aussi l'organe de leur manifestation? L'analogie que nous invoquons devient bien puissante, lorsqu'on réfléchit qu'en produisant son propre corps l'être individuel élabore les germes qui servent de point de départ à la vie d'êtres nouveaux. Au fond, la génération d'un individu est un acte de l'espèce, et nous voyons sous nos yeux l'espèce conserver par une incessante production la forme visible de son existence. Où chercher le secret de son origine sinon dans la loi de son essence?

Ainsi l'humanité visible s'est donné sa forme elle-même, comme chaque individu se donne sa forme lui-même par le développement spontané de son germe. Le génie de l'humanité était présent aux époques de la nature, il a eu sa part de ce laborieux enfantement; et la science naturelle confirme, sans l'éclaircir, le mystérieux axiome de la métaphysique, selon lequel il faut que l'être libre détermine sa propre existence et soit son propre créateur. Cet axiome de la métaphysique est la loi suprême de la morale; c'est la loi de la liberté, dont il exprime l'essence, et si la liberté est vraiment le principe universel, comment la loi de la liberté ne

régirait-elle pas toutes les sphères de l'être? Dire que l'homme fut créé force libre, c'est dire qu'il fut appelé à le devenir. Avant d'être lui-même il a donc été. Lui-même a produit son organisation dans le mystère de la nature, comme chaque fois l'embryon produit ses organes dans le sein maternel. Les créations successives marquent les phases de cette élaboration de l'humanité. L'humanité sans doute n'a point existé dans la forme de plante ou d'animal avant d'exister dans la forme humaine, mais les végétaux et les animaux du présent, comme ceux du passé, ont été déterminés dans leur forme et dans leur être par leur rapport direct ou indirect avec l'organisme de l'homme, qui cherchait sa forme et qui n'a paru qu'à son jour [1].

[1] Nous n'avons qualité ni pour approuver ni pour contredire les doctrines de Lamark et de Darwin, mais il nous sera permis de juger que si le spiritualisme en prend ombrage, ses craintes viennent d'une illusion. Que les descendants de certain singe soient ou non devenus peu à peu des hommes, toujours faut-il que les premiers hommes se soient produits sous une forme quelconque, par une élaboration quelconque, car une existence individuelle ne se conçoit pas sans la forme d'un certain âge, et l'âge ne se conçoit pas sans un passé. Il faut toujours des moments, des antécédents, une histoire. Nul acte n'est sans devenir, sinon l'acte éternel de Dieu. La doctrine de la création ne fait point disparaître cette nécessité, autrement la création serait incompatible avec la philosophie, qui pourtant ne saurait s'en passer. S'il est des créations successives, elles doivent revêtir une forme naturelle, et la science expérimentale ne s'occupe que de cette forme: c'est son droit et c'est son devoir. A l'entendre comme posant au milieu d'une nature déjà réelle un fait sans précédents, un devenir sans mode, la création rendrait toute expérience impossible. Un Dieu manipulant dans le monde, un Dieu r'habilleur d'horlogerie est une imagination grossière, qui détruit tout à la fois et la juste idée de Dieu et la juste idée du monde. Il faut rejeter de telles concep-

L'expérience constate une progression dans les créations antérieures à la nôtre. Les rapports inter-

tions absolument, péremptoirement, et pour jamais. Au point de vue de la série des causes et des effets, il faut reconnaître sans hésiter que l'homme ayant apparu dans le temps au sein de la nature est un produit des forces de la nature. Mais en accordant au matérialisme tout ce qu'il demande, nous ne lui accordons rien du tout. La question est de savoir ce que c'est que la nature et d'où vient la nature. La raison nous répond par l'ordre des buts. La raison nous dit que si Platon sort du singe et le singe de la cellule, c'est que Platon était dans la cellule. Un bon microscope l'y aurait montré, un bon chiffreur aurait calculé l'heure de sa naissance. Le microscope c'est l'œil de Dieu, le calculateur c'est Dieu. Le matérialisme n'est fort que de ses oublis volontaires et de la distraction de ses disciples. C'est une gageure insensée que de vouloir faire sortir la vie de ce qui n'a pas vie et la raison de ce qui n'a pas la raison. Cette logique des pures apparences ne soutient pas un instant de réflexion, car elle revient à prétendre que le plus vient du moins, l'être du non être, que le néant est la cause unique de toute réalité, et par conséquent que le néant est l'unique réalité. Voilà la fondamentale contradiction des doctrines qui placent l'être dans le phénomène, et se refusent à le voir ailleurs. Elles ne sauraient se produire que sous la forme d'un raisonnement fondé sur les faits. Elles raisonnent donc sur le particulier, et souvent très bien; mais il leur est interdit de sortir du particulier. Constamment, nécessairement le raisonnement résume et généralise. Eh bien! lorsqu'on essaie de résumer la philosophie matérialiste en remontant à sa thèse la plus générale, on arrive infailliblement à ces formules : Tout phénomène sort du néant, rien n'existe. Autre est le champ de la science empirique, autre la sphère de la philosophie. L'être intelligent sort avec le temps du chaos des molécules diffuses. Tel est le fait que la science empirique essaie aujourd'hui d'établir. Il lui appartient de l'établir, il ne lui appartient pas de l'interpréter. Acceptant ce fait lorsqu'il sera prouvé, la philosophie en conclura que si l'esprit pouvait sortir tardivement des molécules, c'est que primitivement il circulait entre les molécules. Ce qui parait le dernier est en réalité le premier. Ce qui se déploie était impliqué dans les phénomènes antérieurs. Ce qui existe actuellement était d'abord virtuellement. Toute pensée sort d'un germe, et ce qui est en germe dans la nature subsiste idéalement dans la Pensée. L'esprit n'arriverait pas en son temps, si l'esprit n'était pas éternel (1869).

nes qui les unissent nous obligent d'y voir des périodes préparatoires. L'opposition qui règne entre tout ce qui pouvait exister dans ces époques et l'idéal de la création, dont le seul motif intelligible de la part du Créateur nous fait comprendre le caractère, démontre que le principe du mal moral était actif dans le monde à toutes les époques dont nous pouvons obtenir une connaissance expérimentale quelconque. Nous sommes donc manifestement contraints d'avouer que ces époques appartiennent au procès de la restauration, et que la chute les a précédées.

La vérité de cette conclusion me semble ressortir du seul fait d'une succession progressive. Pourquoi l'idéal n'aurait-il pas été réalisé du premier coup, s'il n'eût pas rencontré d'obstacles? L'humanité, qui voit dans le progrès la suprême loi de l'univers, se plaît à constater le progrès antérieurement à sa propre existence. Mais, encore une fois, une loi n'est qu'un fait, le fait universel est l'énigme universelle pour l'esprit qui cherche la Cause. Celui que des raisons intérieures ont contraint à placer la perfection au commencement de tout, c'est-à-dire à croire en Dieu, celui qui voit dans le monde l'œuvre libre d'un Dieu parfait, qui veut la perfection, ne peut qu'être étonné du progrès partout où il le constate, car c'est l'imperfection que le progrès suppose au point de départ. Pour concilier ces commencements chétifs que l'expérience lui révèle, avec

la perfection de la création divine dont il est certain *a priori*, il faut qu'il admette une altération des rapports primitifs et l'introduction accidentelle d'un principe de résistance qui ne puisse être surmonté que graduellement. Ainsi puisque nous voyons la loi d'évolution progressive régner dans le monde avant l'apparition de l'humanité dans sa forme sensible, nous sommes obligé de placer la chute avant cette apparition.

En résumé, l'histoire de la nature dans les phases qu'elle a parcourues antérieurement à la race humaine, ne s'explique pas sans l'intervention des idées de mal et de progrès. Nous n'y trouvons pas sans doute des manifestations directes du mal moral, mais nous y trouvons des faits qui supposent l'influence du principe du mal. Et comme le mal ne saurait avoir d'autre origine que la volonté des être libres, nous sommes contraints de placer avant toutes les révolutions matérielles dont les sciences expérimentales nous permettent de remonter le cours, une détermination de la créature libre. La chute précède les révolutions naturelles et les explique. Mais elle ne les explique pas seule : avant la venue de l'homme naturel, de la race humaine, la nature n'était pas livrée purement et simplement aux conséquences de la chute. Sa marche est un progrès, dont l'apparition de l'humanité forme en quelque sens le terme. Avant l'homme, la nature a déjà subi l'influence du principe restaurateur.

Et cette chute antérieure à la constitution de la nature actuelle comme aux révolutions qui la préparent, est bien la chute dans le sens universel, la chute de l'humanité et, négativement du moins, le point de départ et la raison d'être de notre histoire, comme la restauration dans la nature est le commencement de notre restauration, point de départ et raison d'être de notre histoire au sens positif. En effet, nous y sommes intéressés. La chute et la restauration dont les périodes de l'histoire du monde antérieures à nous conservent les marques, déterminent la condition de notre propre existence; et comme, d'après le principe général que nous avons adopté sur l'autorité de la conscience morale et de l'évidence intellectuelle, il appartient à l'être libre de déterminer sa condition lui-même, il est clair que cette chute est notre chute, cette restauration, notre restauration.

Indépendamment de ces raisons tirées des sciences d'observation, nous serions conduits au même résultat par une considération tout à fait générale.

C'est en analysant notre triste condition que nous sommes arrivés à l'idée d'une chute. La chute est une hypothèse imaginée ou plutôt accueillie pour nous expliquer nous-mêmes. Dès lors il faut admettre, comme nous l'avons dit, que cette chute est notre chute, et que le sujet dans lequel s'accomplit cette catastrophe, la créature primitive dont nous avons parlé jusqu'ici, n'est en réalité que nous-

mêmes. Autrement l'hypothèse de la chute ne nous servirait de rien. Il ne serait nullement conforme à la justice de Dieu et moins encore, si possible, à son amour, que nous fussions rendus responsables d'une faute que nous n'aurions point commise. Je ne m'arrêterai pas à le démontrer. On sait quelles armes une interprétation superficielle du dogme de la déchéance fournit à l'incrédulité. Ses coups sont ici redoutables, parce qu'ils frappent le chrétien dans la meilleure partie de lui-même; ils atteignent la conscience morale; et comment admettre que la véritable religion contredise jamais la conscience, puisque c'est à la conscience que la religion en appelle pour témoigner de sa vérité? — Non, si nous sommes traités en coupables, c'est que nous le sommes en effet; et si nous sommes coupables dès notre naissance, c'est que nous avons commis le mal avant de naître. Il est vrai que nous n'en avons aucun souvenir, mais peut-être n'en sera-t-il pas toujours ainsi. Ce défaut de mémoire ne prouve rien, puisqu'il est certain que nous ne nous connaissons pas tout entiers. De grands changements sont nécessaires pour que nous arrivions à notre véritable stature; alors peut-être notre pensée remontera jusqu'à ses origines, et ce que nous affirmons maintenant sans le comprendre, sur la foi de l'idée morale, deviendra vérité d'expérience et d'intuition. Dans ce moment la question n'est pas de savoir si nous allons au-delà de ce que l'ex-

périence peut justifier; l'expérience n'est pas notre seul critère; la question n'est pas de savoir si nous pouvons nous faire une idée claire d'une faute par nous commise antérieurement à notre existence individuelle, notre critère n'est pas simplement la clarté des idées; la question précise est de savoir si l'affirmation d'une telle faute est nécessaire pour que nous puissions reconnaître dans le monde la réalisation parfaite de l'ordre moral, car la conscience morale est notre juge en dernier ressort. La pierre de touche qui nous sert à distinguer le vrai du faux, c'est l'ordre moral; et il le faut bien : la loi de la volonté est la mesure de la vérité; cela résulte nécessairement de la définition même du principe universel[1].

Posée ainsi, la question est résolue. Ceux qui

[1] Voyez L'IDÉE, leçon XVI, p. 385-396, et XVIII, p. 437-440. Comparez leçon II, p. 41-44 du même volume.—Le rapprochement de ces passages accuse un cercle dans la manière dont nous déterminons le critère. La conscience morale, loi de la volonté, est à nos yeux le critère supérieur de la vérité, parce que la volonté est le principe de l'être, proposition qui découle de notre définition de l'absolu. Nous avons justifié directement cette existence de l'absolu par l'évidence dialectique, et nous avons demandé qu'on la contrôlât par le critère de Descartes (IDÉE, p. 347); mais nous cherchions cette définition dès le principe, et nous la cherchions parce que nous en avions besoin pour fonder la morale; nous la cherchions par respect pour la conscience morale. Ainsi nous avions, dès le début, adopté la conscience morale pour critère.

C'est qu'en effet l'autorité de la conscience morale sur la pensée est fondée elle-même sur la lumière naturelle; elle n'a pas besoin d'être justifiée, mais seulement d'être expliquée. L'ayant d'abord reconnue, nous avons essayé ensuite de l'expliquer. La loi de la liberté s'adopte librement.

se bornent à expliquer la transmission du mal de génération en génération par des causes naturelles et comme un fait inévitable, sont dupes d'une étrange illusion. Chacun voit assez comment les choses se passent, et chacun comprend d'assez bonne heure que dans le monde où nous vivons, elles ne sauraient se passer autrement. Mais cette nécessité que nous constatons dans le monde, c'est précisément ce qu'il faudrait concilier avec la justice. Il ne s'agit pas de décrire les phénomènes, il s'agit de sauver l'honneur de Dieu ! Toute doctrine qui, faisant de Dieu une personnalité morale, en vient à dire que les conditions de l'existence et de l'activité des créatures libres de ce Dieu sont ce qu'elles doivent être, ou bien, ce qui revient au même sens, qu'elles sont altérées indépendamment du fait des créatures elles-mêmes, toute doctrine pareille est frappée de contradiction : elle nie ou la souveraine bonté de Dieu ou sa toute-puissance.

Il n'y a de justice dans l'univers que si le mal vient du péché, et s'il frappe le pécheur, non un autre. S'il est une justice, c'est donc bien nous qui avons failli, ce n'est pas seulement l'auteur de notre race. La solidarité du mal dans le monde est un fait avant d'être un dogme ; elle intéresse les philosophes au moins autant que les théologiens. Eh bien, au fond de toutes les explications que les théologiens et les philosophes ont essayé d'en donner, vous ne trouverez qu'une seule idée :

l'unité substantielle de l'humanité, que plusieurs, il est vrai, admettent sans se l'avouer. Si nous avons failli nous-mêmes avant notre existence actuelle, ce n'est pas comme individus. Les mythes platoniciens de la préexistence des âmes qu'on a essayé de rajeunir ne suffisent pas mieux à rendre compte des faits qu'ils ne s'accordent avec la tradition chrétienne. En supposant chaque individu souffrant ici-bas d'une faute particulière qu'il aurait commise durant le cours d'une vie précédente, on justifierait à la vérité les misères de sa condition et l'altération de son caractère moral; mais cette conception, faisant de chacun de nous une création à part, un monde à part, contredirait à la fois l'histoire et la conscience. L'expérience ne nous enseigne pas seulement que tout homme naît imparfait et disposé au mal; elle nous enseigne la solidarité des individus, la solidarité des générations, la solidarité de l'espèce humaine. Le travail de chacun est un profit pour tous, la faute de chacun retombe sur tous; nous ne pouvons ni nous élever ni descendre sans relever ceux qui nous entourent ou sans les abaisser. Ce qui est liberté chez les pères devient nature chez les enfants. L'idée de la solidarité domine l'histoire : la repousser, c'est nier l'histoire; et considérer les faits qui nous l'attestent comme des phénomènes passagers, sans influence au-delà de la vie présente, sans valeur métaphysique et sans valeur morale, c'est briser par l'exa-

gération d'un vain idéalisme les liens qui unissent le présent à l'éternité.

Nous le condamnons, cet idéalisme, non-seulement parce qu'il fait de la vie réelle une vaine apparence et de l'histoire un mensonge, mais surtout parce qu'il insulte au sentiment moral. La solidarité que nous constatons en fait est pleinement fondée en droit. Si l'histoire nous parle de solidarité, le cœur nous parle de fraternité. Il n'existe pour l'homme aucun perfectionnement individuel possible indépendamment de ses semblables. Cet idéal de perfection égoïste est un idéal fantastique et vide. Ce que le devoir nous commande, c'est de travailler au bien de tous. C'est sur ce fait concret du devoir de charité que la philosophie doit se régler avant tout, parce que ce fait est pour elle irréductible. Elle n'a pas le droit d'y rien changer, mais il faut qu'elle en rende compte et qu'elle le place à son rang. Eh bien, le commandement de la charité, le fait que chacun de nous est appelé par une voix intérieure à procurer le bien de ses frères, le fait que nul homme ne peut réaliser son idée et sa vraie nature sans faire, autant qu'il dépend de lui, avancer vers son idéal l'humanité tout entière, ce fait, qui contient la loi suprême, demeure absolument inexplicable s'il faut considérer l'individu comme séparé des autres non-seulement dans son existence et dans sa responsabilité présentes, mais dans son origine, dans son essence et dans son but.

Le péché originel dont parle la tradition, la solidarité que l'expérience constate, la charité qu'ordonne la morale sont les noms divers, les aspects divers d'une seule et même vérité philosophique : l'unité substantielle de la création morale, l'unité substantielle de l'humanité. Sans cette unité, le péché originel est une injustice, la solidarité humaine un mensonge, la charité une loi arbitraire et inexplicable. La chute est donc une, l'auteur de la chute est un seul et même être moral, l'auteur de la chute, c'est nous-mêmes. Nous étions un dans la chute, nous étions un avant la chute, comme nous sommes appelés à redevenir un par l'accomplissement de la restauration.

De là résulte évidemment que la chute est, comme nous le disions, antérieure à la constitution de la nature, et que l'origine de cette nature elle-même doit être cherchée dans le plan de la restauration. En effet nous ne saurions nullement nous représenter cet être, auteur de la chute primitive, dont la personnalité renfermait toutes nos personnalités, dont la substance était identique à celle de tous les individus dont l'humanité se compose, et que par cette raison nous pouvons appeler l'Humanité. Nous en affirmons l'existence pour obéir aux nécessités de la pensée, nous ne réussissons point à la saisir directement, d'une manière intuitive, parce que l'expérience ne nous offre aucun secours pour cela. Un tel être ne ressemble à rien de ce que nous

voyons dans le monde. Mais ce que nous comprenons parfaitement, c'est qu'il ne saurait appartenir à ce monde, et comme il est pourtant nécessaire à son intelligence, il faut bien qu'il l'ait précédé. Je n'insisterai pas. Il résulte immédiatement et nécessairement de l'idée que l'auteur de la chute est un principe universel, dans lequel chacun de nous doit se retrouver, la conséquence que la chute est antérieure à la constitution présente du monde.

On objectera sans doute à cette théorie ce qu'elle semble avoir d'étrange, de fantastique. Je donnerais beaucoup pour éviter cette critique, mais j'aime mieux l'encourir que de simplifier la question en supprimant quelqu'un des éléments qu'elle renferme. En réalité la doctrine que je viens d'exposer est si peu l'œuvre de l'imagination qu'elle passe en tous sens l'imagination, et c'est là proprement l'origine du reproche que nous pressentons. J'espère que nos dernières leçons nous réconcilieront avec elle, s'il en est besoin, en nous montrant toujours mieux que cette doctrine, bizarre en apparence, quoique bien ancienne, satisfait seule aux exigences de la pensée et du cœur, exigences multiples, impérieuses, et qui d'abord semblent contradictoires.

Quelques fidèles se demanderont si notre manière de comprendre la chute est d'accord avec l'Ecriture. Je répondrai que mon intention ne saurait être ni d'expliquer les récits de la Genèse ni

d'en fixer le sens, mais que je ne les contredis pas du tout. En effet la Genèse ne prétend pas indiquer l'origine du mal. Lorsqu'Adam est tenté dans le Jardin, le principe du mal existe déjà dans le monde sous une forme personnelle; or la question que je me suis efforcé de résoudre est celle de l'introduction du mal dans le monde, au sens absolu.

Je conclus donc : La chute, acte d'un sujet moral substantiellement identique à l'humanité, est antérieure à la nature actuelle.

La nature actuelle est un produit de la restauration.

Dès lors la forme naturelle de l'existence humaine, la pluralité des êtres moraux et sensibles, en d'autres termes, l'apparition de l'humanité sous la forme d'une espèce naturelle dépend de la restauration. L'homme individuel doit s'expliquer par la chute et par la restauration. La multitude des générations qui se succèdent à la surface de la terre ne constituent réellement qu'un seul être, dont l'unité s'est obscurcie par l'effet de la chute, et doit reparaître par l'accomplissement de la restauration.

Pour l'humanité, qui est une, la forme individuelle est un moyen de salut. Telle est la doctrine, encore énigmatique sans doute, qui découle forcément de nos prémisses. Il me reste à la développer et à l'éclaircir. La valeur positive et permanente de l'individualité ressortira clairement de cette exposition, si vous consentez à la suivre jusqu'au bout.

NEUVIÈME LEÇON

XXXVI. *L'humanité ne forme qu'un seul être; l'individu est un organe de l'humanité.*—La question de savoir si les idées générales ont un objet réel ne relève pas de la logique, mais de l'expérience, qui la résout affirmativement dans certains cas et négativement dans d'autres. Le rapport de l'espèce et de l'individu est un rapport variable. L'unité des espèces naturelles se prouve par les lois qui les régissent, principalement par la loi de leur reproduction. L'unité foncière de l'humanité, que trahissent à l'observateur les faits du langage, de la sympathie, et tant d'autres, se démontre rationnellement par l'impossibilité où se trouve l'homme individuel de réaliser sa fin sans le concours de ses semblables. La preuve décisive est la loi de la charité, car la loi morale ne peut exprimer que la vérité de notre essence.

Nous voulons résumer la restauration. Mais dans cette étude abrégée nous ne saurions embrasser l'ensemble d'une œuvre si grande. Nous prenons le poème au moment où apparaît le personnage principal, le genre humain. L'histoire dont je voudrais marquer le sens, s'il est possible, c'est l'histoire de l'humanité. Et d'abord il faudrait voir en quoi celle-ci consiste. Selon les principes sur lesquels nous nous sommes constamment fondé, c'est par l'effet de la restauration elle-même que l'humanité devient espèce. Primitivement elle est un seul et même être, parce que la chute n'est qu'un seul

évènement et que l'auteur de la catastrophe dont l'humanité subit les conséquences ne peut être que l'humanité.

L'individualité est donc une forme que l'humanité revêt pour accomplir sa restauration. Mais cette forme est une grâce. Elle résulte immédiatement d'un décret divin, et participe au caractère absolu des volontés divines. Il y a quelque chose d'absolu dans l'individualité humaine et par conséquent dans chaque homme individuel. Telles sont les deux vérités fondamentales que nous devons mettre en lumière pour nous faire une idée précise du sujet de l'histoire proprement dite, en d'autres termes, de l'humanité dans sa condition présente.

Nous avons dit que l'humanité est une originairement et dans son essence : elle n'a pas cessé de l'être. Pour être obscurcie, effacée, niée dans tous les sens et de toutes les manières, l'unité que nous avons réclamée au commencement et à la fin subsiste durant tout le cours des transformations, elle subsiste encore aujourd'hui. Je vais m'expliquer d'abord sur l'unité actuelle de l'humanité. Cette idée se lie étroitement à celle de son unité substantielle, dont nous avons déjà parlé; aussi ne saurais-je vous promettre d'éviter absolument les répétitions. J'ai constamment sacrifié dans ce cours l'élégance à la clarté; vous l'avez supporté jusqu'ici, veuillez le souffrir encore.

Il s'agit des rapports de l'espèce et de l'individu.

La matière est si vaste que je ne saurais en donner même un aperçu. Tout ce que je désire, c'est de faire sortir du fond de notre philosophie un point de vue nouveau sur la question, et d'opposer ce point de vue à celui de l'empirisme, aussi bien qu'à celui de l'abstraction panthéiste.

Lorsqu'on permet à l'empirisme de choisir le nom qui lui plaît, vous le savez, il ne s'appelle pas l'empirisme, il s'appelle le bon sens. Le propre de ce prétendu bon sens est de ne tenir pour vrai que ce qui se voit et ce qui se touche. Dans le sujet qui nous occupe, il prend résolument le parti des individus contre la réalité de l'espèce, attendu qu'on ne voit et qu'on ne touche que des individus. Tous les actes apparents sont accomplis par les individus. L'expérience immédiate ne nous fait jamais voir l'espèce en tant qu'espèce, mais seulement des individus ou des collections d'individus. Le bon sens en conclut que l'espèce n'est rien, sinon une idée abstraite formée par un procédé artificiel de l'esprit, et qui sert à désigner tantôt les qualités communes à certains êtres individuels, tantôt la somme des êtres revêtus de ces qualités communes. Il n'y a de réel, de substantiel à ses yeux que les individus.

Cette opinion, lorsqu'elle se produit en philosophie, se rattache à un point de vue systématique sur la valeur des idées générales quelconques et sur le mode de leur formation. L'empirisme considère toutes les idées générales comme le résultat

d'un procédé artificiel de l'esprit. Elles ne sont, à son avis, que des signes collectifs, des noms. Cette manière de voir s'appelle nominalisme. Le point de vue opposé, selon lequel les idées générales possèdent une réalité substantielle, a reçu le nom de réalisme. La vieille querelle des réaux et des nominaux, qui a tant fait de bruit dans les écoles du moyen-âge, est loin d'avoir été jugée irrévocablement. Il est même plus que douteux que la question soit susceptible d'une solution quelconque dans l'absolue généralité des termes où de part et d'autre on l'a souvent posée. La saine raison veut qu'on la divise. Il y a du bon dans le réalisme, et le nominalisme n'est pas non plus sans vérité. La forme que les idées reçoivent dans notre esprit dépend des procédés de notre esprit, dans lesquels l'observation constate effectivement d'inévitables artifices. Psychologiquement, les idées générales sont, au moins pour la plupart, le produit de l'abstraction, et dans toute abstraction il y a quelque chose d'artificiel. A cet égard le nominalisme est bien fondé. Mais en décrivant le procédé suivant lequel se forment certaines idées, on est loin de résoudre toutes les questions qui s'élèvent sur leur objet, car autre chose est l'idée, autre chose est son objet; le nominalisme l'accorde lui-même pour les notions individuelles; on peut le contraindre à l'avouer pour les notions générales. Parmi ces dernières il faut distinguer : il en est dont l'objet ne possède évi-

demment aucune réalité par lui-même : ce sont non-seulement les notions d'attributs, mais celles des objets artificiels ; ainsi les mots : la table, le siége, ne sont sans contredit que des signes collectifs. Mais il peut y avoir d'autres idées, formées logiquement de la même manière, et dont l'objet possède néanmoins une véritable unité. De ce que la table en général n'est rien, il n'en résulte pas qu'une espèce naturelle, que l'humanité ne soient rien. La question de la réalité des espèces ne relève pas de la logique abstraite et ne comporte pas de solution absolue. C'est une question complexe, dont le sens varie dans les différentes sphères de l'existence ; elle est, selon les cas, métaphysique, physiologique, morale. Nous n'avons point à la traiter dans toute son étendue. Il ne s'agit pour nous que de l'humanité ; et c'est à l'expérience que nous demanderons les preuves de l'unité actuelle de l'humanité.

Nous ne pouvons pas éviter de jeter les yeux sur la nature sensible pour en consulter les analogies, car dans la forme actuelle de son existence l'homme est un être sensible, il appartient à la nature.

Eh bien, dans la nature, il est facile de se convaincre que l'individualité n'est pas quelque chose d'absolu, mais qu'elle résulte d'un concours de forces dont l'action comporte du plus ou du moins. On ne saurait avancer sans restriction que tous les individus de la même espèce naturelle soient autant

d'êtres différents, ou plutôt, lorsqu'au lieu de mutiler les faits pour les faire entrer dans des moules creusés d'avance, on s'efforce de calquer sa pensée sur les faits, on est bientôt obligé de reconnaître que l'opposition logique si élémentaire entre l'unité et la pluralité de l'être n'a pas de sens précis et constant dans l'application qu'on en fait généralement à la nature. L'individualité semble y être une des formes que revêt l'existence; elle a ses degrés, ses sphères, et, dans chaque sphère, son progrès. Ainsi la formation d'un cristal est une tendance à l'individualisation dans l'uniformité de la matière minérale. Le fruit est plus individualisé que le reste de la plante, et la plante en général, qui certainement forme un tout circonscrit, n'a pourtant qu'une individualité bien imparfaite et bien vague au prix de l'animal, surtout de l'animal des classes supérieures. Au bas de l'échelle des êtres, la vie de l'espèce est ce qu'on voit le mieux; elle s'y montre à nu pour ainsi dire; mais plus elle se fortifie en s'élevant aux degrés supérieurs, plus elle se concentre et s'approfondit; plus aussi elle se dérobe aux regards sous la détermination des existences individuelles. La classe la plus fortement individualisée de la nature est la classe supérieure, la race humaine; cependant, sous le voile de l'individualité, l'espèce y vit encore comme telle d'une vie régulière, soumise à des lois que les individus ne sauraient modifier d'une manière appréciable. Le rap-

port constant entre les naissances des deux sexes est un exemple remarquable de ces lois.

Mais sans descendre aux détails, nous pouvons dire que la réalité substantielle de l'humanité, comme celle de toutes les espèces de la nature organique, se manifeste dans la production des individus. Qu'il y ait création dans la génération, c'est ce que je ne conteste pas; mais il y a autre chose. L'observation la plus élémentaire fait voir que l'être organique, l'individu, ne se conserve qu'en se reproduisant incessamment lui-même. Eh bien, la même évidence nous montre que la production d'individus nouveaux dans l'espèce est le procédé par lequel se conserve l'espèce. C'est l'espèce qui se conserve elle-même en se reproduisant, c'est l'espèce qui agit dans la génération, par conséquent l'espèce est réelle. Nulle part, même dans l'organisme individuel, le phénomène sensible ne constitue la réalité; ce n'est pas dans la matière incessamment renouvelée que nous allons chercher le véritable animal ou la véritable plante : non; ce qui est réel dans l'être organique, sa vraie substance, c'est ce qui subsiste en lui, ce qui persiste; et qu'est-ce qui persiste en lui, sinon la loi de ses transformations, le *nisus formativus,* comme disait la physiologie, l'idée de l'être, son âme si vous voulez, en un mot le principe invisible de sa forme et de sa vie? Il ne faut donc pas conclure que l'espèce n'est pas substantielle de ce qu'elle n'est

pas visible, puisque la substance réelle de l'individu ne l'est pas davantage. L'individu manifeste sa réalité par la production de ses organes, l'espèce manifeste la sienne par la production des individus. La génération est l'acte dans lequel la vie de l'espèce s'affranchit des barrières de l'individualité. Dans cet acte, où la généralité naturelle semble déchirer son voile, l'être particulier voit se troubler la conscience de sa particularité et perd la volonté de la maintenir.

A ceux qui pensent expliquer suffisamment la production d'un nouvel être organisé par l'idée d'une création immédiate de Dieu, c'est-à-dire par l'intervention directe d'une puissance souverainement intelligente, nous demanderons pourquoi cette production est toujours plus ou moins défectueuse. Nous leur demanderons surtout comment il se fait qu'on y voit assez fréquemment l'intention d'atteindre un but qui pourtant se trouve par le fait complétement manqué. Tel est le cas des monstres, c'est-à-dire des êtres organisés qui naissent privés des moyens d'entretenir leur vie. Des exemples pareils se rencontrent, vous le savez, dans toutes les classes, et dans la race humaine aussi bien que dans les espèces purement naturelles. Les monstres sont les faits les plus saillants, les plus grossiers, sinon les plus décisifs, qui prouvent la présence et l'action d'une cause limitée, imparfaite, plus ou moins inintelligente dans la production des êtres

organisés. Cette production n'est donc pas exclusivement et directement l'œuvre de Dieu. Mais qu'est-ce que la puissance imbécile dont nous parlons? La chercherons-nous dans le père et dans la mère? On le pourrait; toutefois ce n'est pas leur existence individuelle que le père et la mère prolongent dans l'être auquel ils donnent le jour, et la preuve, c'est qu'ils continuent à subsister à côté de lui. L'agent aveugle que nous cherchons n'est pas le nouvel individu lui-même, pas du moins à titre d'individu, puisqu'il s'agit précisément de sa production, et que pour agir il faut être. Cette force bornée, imparfaite, qui s'individualise ou qui fait naître les individus, est précisément ce qu'on désigne sous le nom de nature. Mais s'il est permis de douter que la nature en général puisse jamais être prise pour une puissance réelle, on ne saurait en douter quant à l'espèce. Dans le cas qui nous occupe la nature, c'est l'espèce. Les contagions, les épidémies, le caractère particulier que les maladies prennent dans chaque époque, les transformations régulières qu'elles subissent, ces faits et tant d'autres ne prouvent-ils pas à l'observateur sérieux l'unité de l'espèce naturelle et la communauté de sa vie? Il en est de l'ordre physique comme de l'ordre moral; les individus (et pas tous encore) élèvent la tête au-dessus de la masse, mais ils y restent pris par les pieds. Nous vivons à la fois la vie commune de l'espèce et

notre vie individuelle. Nous prenons racine dans la vie de l'espèce et, comme êtres naturels du moins, nous sommes avant tout les formes et les organes de cette vie de l'espèce. Le pouvoir de produire son semblable commun à tous les individus de l'espèce naturelle en manifeste l'unité, comme il en circonscrit l'idée. Par les lois de la reproduction, la réalité des êtres génériques, l'unité substantielle des espèces devient une vérité d'expérience; et c'est en se fondant sur cette certitude expérimentale de l'unité des espèces que la pensée peut se trouver conduite à donner au genre, à la classe, au règne, enfin à toute la nature vivante une unité analogue, quoique moins déterminée, moins évidente, moins certaine, parce que cette preuve palpable lui fait défaut. Mais sans retirer ce que nous avons dit de l'unité radicale de la création tout entière, création dont l'objet est de constituer l'ordre moral; sans revenir sur les considérations qui nous portent à considérer le monde visible comme appartenant dans son ensemble à l'économie de la restauration, nous n'avons pas besoin de remonter jusque là; l'unité de l'espèce suffit à notre objet actuel. En somme, et pour en finir avec le pur physique, l'individualité n'est pas supérieure à la nature, et ne préexiste pas à la nature, l'individualité est dans la nature, soumise aux lois universelles de la nature, c'est-à-dire qu'elle devient, qu'elle se produit: elle a donc des antécédents, elle est soumise à des con-

ditions. Et l'idée de l'espèce ne comprend pas seulement la synthèse abstraite des traits communs aux individus, ou la pluralité numérique des individus, mais l'ensemble des rapports qui les unissent et les conditions de leur apparition, quelles qu'elles soient. Nous statuons l'unité substantielle de l'espèce organique pour les mêmes motifs qui nous font reconnaître l'unité du monde. Tout multiple dont les éléments sont en relation et se déterminent les uns les autres implique à sa base l'unité. Mais les êtres individuels qui sont sortis de la même espèce organique se déterminent les uns les autres d'une façon toute particulière; ils forment donc collectivement une unité particulière dans le grand tout de la création.

Que si, montant plus haut dans l'ordre des phénomènes, nous passons des choses qui nous sont communes avec les autres êtres naturels à celles qui nous sont propres, nous rencontrerons d'abord, sur les limites de la matière et de l'esprit, le don le plus merveilleux de l'humanité, l'acte par lequel la pensée devient sensible et l'esprit manifeste à l'esprit: le langage. Pour mystérieux que soient l'origine du langage et sa véritable nature, toujours faut-il y reconnaître l'invincible démonstration de l'unité substantielle de l'espèce humaine. Supposer les premiers hommes dépourvus de cette faculté, faire de l'invention du langage un accident, est une hypothèse inintelligible. Cependant nos

premiers parents ne possédaient pas non plus la parole comme un don fortuit étranger à leur nature et postérieur à leur création; ce qu'ils possédaient par le fait de leur création, comme leur essence et leur nature, c'était moins sans doute une langue déjà formée, que le besoin, l'instinct et la faculté d'en produire une. Il suffit encore aujourd'hui d'observer un peu l'enfance pour se convaincre que la faculté de créer et de développer le langage réside véritablement en chacun de nous. Mais elle ne peut s'y réaliser à aucun degré quelconque sans le commerce et la coopération de nos semblables. Le langage, on le sait assez, n'est pas seulement nécessaire pour communiquer avec les autres, mais aussi pour penser, de sorte qu'en réalité, sans le concours de l'espèce l'individu ne penserait point. Ainsi l'élément de la pensée est un attribut de l'espèce, une fonction collective. D'ailleurs une langue n'est pas une chose inerte, c'est une force vivante: elle se développe et se transforme d'après des lois qui lui sont propres, lois dont les individus subissent l'influence sans en posséder le secret. Le développement de la langue est spontané; les transformations des éléments matériels qui la composent ne peuvent être comparées qu'aux métamorphoses d'un être organique. La durée de ces révolutions, comme l'époque de la vie des peuples où elles tombent, prouve assez que les volontés individuelles n'y entrent pour

rien. La langue a sa vie propre, la langue est un organisme à part, la linguistique est une branche de l'histoire naturelle, un chapitre de la physiologie ou de la biologie universelle. C'est là une vérité qui a pris place dans la science; elle résume tout un ordre de recherches empiriques auxquelles elle a donné à son tour la plus vive impulsion; c'est un des féconds axiomes au moyen desquels la science moderne s'est constituée; ce n'est plus un sujet de controverse. Mais si la langue est un organisme, elle n'est pourtant pas un être indépendant; elle est donc tout simplement, je le répète et l'évidence le démontre, une fonction de la vie collective de l'humanité. En réfléchissant sans prévention sur la nature du langage, on y trouve une preuve certaine de la substantialité de l'espèce et de l'unité humaine. On ne se méprendra pas sur la portée de ces considérations. Il serait trop déraisonnable de chercher l'origine du langage au-delà de la pluralité, au-delà de la société, c'est-à-dire dans un état où la parole aurait été sans usage. La parole ne saurait être, sans doute, qu'une faculté commune à plusieurs êtres, mais à des êtres nécessaires les uns aux autres, complément les uns des autres, et dont l'unité se trouve dans la volonté créatrice. Mais cette volonté constitue précisément leur substance, la seule substance qu'on puisse leur attribuer s'ils sont créés.

L'unité substantielle est donc établie. Ce qui

resterait en question, c'est de savoir si la pluralité individuelle était la forme dans laquelle cette unité devait se manifester dans l'ordre primitif, ou si elle résulte de la chute, en ce sens qu'elle appartiendrait au plan de la restauration. Peut-être est-il inutile de se prononcer là-dessus, et si la solution du problème était inutile, nous ne devrions pas être surpris de le trouver insoluble. Ce qui importe davantage, c'est de voir ce que cette pluralité signifie. La suite de ces réflexions nous y aidera, en rendant plus sensible ce que nous avons déjà conclu de la solidarité de nos destinées.

Avec le langage, nous sommes entrés dans le domaine de l'esprit. Ici encore tout témoigne de l'identité fondamentale des individus, de la réalité de l'espèce. Au moral comme au physique, l'individu isolé n'est qu'une abstraction impossible. Comme son corps appartient à la grande nature et lui revient incessamment, son esprit appartient à l'humanité. Tous les sentiments naturels à l'homme appellent et supposent l'humanité. Un phénomène moral domine tous les autres par sa généralité : je parle de la sympathie, dont la vanité, la honte et cent autres passions sont des formes dérivées. Toutes celles que la sympathie ne produit pas directement en reçoivent du moins le caractère et l'empreinte. A cette puissance de la sympathie correspondent les nécessités extérieures qui rendent le commerce de nos semblables indispensable à l'en-

tretien de notre vie matérielle aussi bien qu'à notre développement intellectuel et moral; mais la sociabilité n'est pas un simple résultat de ces circonstances extérieures, elle a sa racine au plus profond de l'âme humaine. Que signifierait l'empire irrésistible des affections sympathiques, si l'individu formait un tout par lui-même, s'il était un être complet, une réalité morale parfaite hors de la communion de ses semblables? — Non, si l'homme isolé ne peut ni se perpétuer, ni subsister même un moment, c'est que l'homme isolé n'est pas l'homme complet; et si dans l'individu quelque chose répond toujours à ses semblables, s'il jouit de leurs joies, s'il souffre de leurs douleurs, s'il pense leurs pensées, c'est qu'il est tout autre chose qu'un tout à part, une monade séparée. L'individu est toujours plus et moins qu'il ne semble. Il n'est pas un exemplaire indifférent d'un type multiplié avec profusion; il est incomplet, mais universel; à la fois tout et partie, organisme et organe, il n'arrive à la conscience de sa plénitude qu'en accomplissant sa fonction particulière dans l'ensemble.

Transformé par la pensée, élevé à la puissance de la liberté, le principe de la sympathie devient amour: non pas la charité divine, qui ne veut que répandre le bien sans nul souci d'elle-même, mais l'amour humain, moral et naturel tout ensemble, qui nous fait trouver dans le bien de nos frères, dans l'amour de nos frères notre propre bien et

notre propre bonheur. Pour l'âme la plus libre, l'amour est encore un besoin; c'est un besoin pour elle de se dévouer, un besoin de s'affranchir par l'action des limites de sa particularité finie et de réaliser son essence dans la communion. Ainsi l'unité de l'essence humaine, l'identité intime des individus est distinctement écrite dans la structure de leur être spirituel.

Mais ce qui est un besoin pour les nobles cœurs est un devoir plus ou moins distinctement écrit dans toutes les consciences, un devoir auquel tous les systèmes de morale ont rendu hommage bon gré mal gré, un devoir qui résume en lui tous les devoirs. Nous sommes tenus, il appartient à notre idée de travailler au bien des autres hommes, c'est-à-dire de les vouloir, de les affirmer. La plupart des philosophes reconnaissent ce devoir directement et lui font une place élevée. Cédant à l'évidence immédiate, l'école positiviste en a fait toute sa morale, sans pouvoir le rattacher par un lien quelconque à sa conception générale de l'univers et de la science. La façon dont l'Eglise a compris et pratiqué le principe de l'amour en a dégoûté d'excellents esprits, mais elle ne les en a pas débarrassés. Ils ne le chassent à grand bruit que pour le faire rentrer aussitôt par quelque porte dérobée. Les docteurs de l'égoïsme s'évertuent à nous faire voir que dans notre propre intérêt il convient de nous subordonner aux autres. Il n'en va pas autrement de la

morale juridique. Après avoir opposé la justice à l'amour, dont elle fait un penchant sans valeur morale; elle s'applique à faire produire à sa justice l'œuvre de l'amour, ou plutôt elle la décore des fruits mûris par l'amour. Quand le devoir négatif de respecter le droit d'autrui ne se transforme pas subrepticement dans le devoir positif de le revendiquer, on convient du moins que le dévouement à autrui, le sacrifice de soi-même à l'humanité, sont des choses belles, excellentes. Et pourtant le principe moral dont on se réclame ne fournit pas l'ombre d'un moyen d'expliquer cette beauté, de justifier cette excellence. Logicien, on les nierait, mais on les accorde, parce qu'on est homme. Répétons-le donc jusqu'à nous le persuader enfin, s'il est possible : le sacrifice est beau, le dévouement de notre personne à l'humanité fait partie de notre idéal. Nous venons de nous en convaincre, ce point n'est sérieusement et sincèrement contesté par personne, sinon peut-être par les fatalistes, qui ne reconnaissent aucun idéal de l'individu et qui, sectateurs de l'unité plus encore que nous-mêmes, ne la considèrent pourtant que sous une forme très inférieure. Nous disons donc que la charité est un devoir, ou plutôt, laissant ce nom de devoir, qui prête à discussion, nous disons simplement qu'elle est bonne. Si l'on veut nous arrêter, c'est ici le lieu, car le second point est encore plus évident que le premier. Celui-ci est

un appel à la conscience, l'autre un appel au sens commun.

Le dévouement est beau, disons-nous, le dévouement est bon, il est notre idéal ou du moins il rentre dans notre idéal. Mais à moins de renoncer à toute intuition des choses et de mettre partout l'arbitraire, il faut convenir que l'idéal est une loi intérieure, et que l'idéal d'un être, la loi d'un être se confondent avec son essence. Autrement la loi d'un être serait de devenir un autre être, ce qui ne saurait se comprendre. C'est donc par le sacrifice des individus à l'ensemble que l'humanité réalise son idéal, ou plus simplement, se réalise. C'est en se subordonnant, c'est en se sacrifiant à l'ensemble que chaque individu réalise son propre idéal. L'essence de l'individu, telle qu'elle s'atteste en lui par la loi morale, c'est d'être un moyen pour l'humanité, un organe de l'humanité. Cette unité qui se présente à nous comme le but des efforts collectifs bien dirigés, c'est l'unité de la charité, c'est une unité morale, une unité voulue, qui repose sur les individus et sur la liberté des individus. Mais cette unité de liberté que l'humanité produit elle-même est la plus haute et la plus vraie qui se puisse imaginer. Et puisque le but à conquérir est l'unité que la liberté doit produire, puisque le but d'un être ne saurait être que de manifester la vérité de son essence, il s'en suit de toute nécessité que l'humanité est réellement une dans son

essence, c'est-à-dire dans l'acte créateur qui l'a produite, quelle qu'ait été d'ailleurs la forme de sa première apparition, que je ne comprends pas et que nul, je crois, ne saurait comprendre. En dépit de cette obscurité nous savons que l'humanité était une au commencement, parce qu'elle doit être une à la fin. Nous savons que cette unité primitive comportait une sorte de liberté morale, parce que nous constatons dans la condition de l'humanité présente une solidarité où l'on ne saurait voir que les effets d'une seule et même détermination volontaire, dans la supposition générale et fondamentale d'un ordre de justice qui embrasse et régit l'univers.

Ainsi l'unité de l'humanité se présente à nous sous trois formes ou sous trois phases :

1° L'unité naturelle, primitive. Indéterminable pour notre pensée et pour notre imagination, indéterminée en elle-même, puisqu'elle était appelée à se déterminer, nous la connaissons indirectement par une double induction, partant d'abord de l'unité présente, de l'expérience, de la solidarité des générations et des individus, et plus particulièrement de la solidarité du mal moral et de ses suites désignée sous le terme problématique de péché originel; puis de l'unité idéale, de l'unité finale, que la conscience morale nous propose comme but, dans la loi de la charité.

2° Cette unité finale elle-même, unité morale,

unité voulue, qui a pour but la liberté des individus et la subordination libre des individus au tout, chacun se posant non comme un tout, mais comme un membre du tout, suivant la formule excellente d'un écrivain moderne : « Je veux que nous soyons. »

3° Enfin l'unité présente, qu'on méconnait aisément parce qu'elle est obscurcie, contredite, niée en fait, mais qui subsiste néanmoins en principe et qui se traduit de mille manières à l'esprit qui poursuit la vérité à travers les apparences ; tandis qu'elle reste un paradoxe insensé pour celui qui croit trouver la sagesse dans la précision des formules dont il revêt ces apparences elles-mêmes.

Au dehors, l'unité de l'espèce humaine, l'identité substantielle des hommes entr'eux se manifeste, nous l'avons dit, par l'impossibilité pour l'individu de subvenir seul aux nécessités de son existence et de réaliser l'idée de l'homme, par l'action intellectuelle et morale que les individus exercent les uns sur les autres, par la communauté de sentiments et de pensée qui règne chez les nations, par la solidarité des destinées humaines, qui ne permet pas même à l'égoïste intelligent de demeurer insensible aux biens et aux maux des populations les plus éloignées, attendu qu'il finit inévitablement par en être atteint lui-même. Si l'idée de l'humanité n'était qu'une abstraction, l'histoire ne serait qu'une vaine apparence, puisqu'elle n'aurait point d'objet propre,

et partant, point de lois propres. Si l'humanité n'est qu'une collection, chaque homme est une monade, c'est-à-dire un univers impénétrable aux autres, et ce qui ne s'explique pas dans ce point de vue n'existe pas; mais rien ne s'explique dans ce point de vue. Au fond, l'unité substantielle de l'humanité est implicitement admise par tout le monde; il ne s'agit que de prendre au sérieux la conviction universelle.

La raison milite en faveur de cette idée d'unité; contre elle s'élève le préjugé des sens : la question est donc proprement de savoir auquel des deux nous devons accorder la préférence en cas de conflit.

Pour ceux qui choisissent la raison, la discussion que nous avons engagée se résume en termes bien simples : si l'homme individuel, nous dit la raison, est incapable de réaliser à lui seul, indépendamment de la société et de l'histoire, la mission que lui assignent son organisation physique et ses dispositions morales, il n'est pas un être réel à lui seul; mais l'être réel c'est l'humanité, seule capable de se conserver et de réaliser sa destinée. L'unité de l'individu est l'unité d'un organe. Les individus sont les organes de l'humanité, leur vie partielle concourt à la vie du tout, tandis qu'à leur tour ils en reçoivent continuellement la vie. L'individu est organisé et forme un tout en lui-même, comme chaque membre de notre corps,

ou plutôt chaque ensemble d'organes forme un tout en quelque façon; car notre vie totale est une synthèse de vies partielles et relatives; l'organisme corporel est un système de systèmes. Il n'en va pas autrement de l'humanité. Le système des systèmes, l'organisme des parties elles-mêmes organisées, tel est le véritable être et la réelle unité.

L'unité d'un être réel est toujours une unité synthétique; elle comprend en elle-même une pluralité de parties réelles et concrètes, qui cependant ne sont pas des êtres distincts, parce qu'elles ne forment pas un tout par elles-mêmes. Eh bien, l'humanité est une dans le sens où tout être réel est un, dans le sens de l'unité concrète. Les organes de cette unité n'adhèrent pas sans doute les uns aux autres. Le lien qui les unit n'est pas matériellement palpable, mais il n'est pas moins réel, pas moins puissant, pas moins évident pour cela. La conscience qu'a chacun de nous de sa personnalité distincte parait d'abord suggérer contre ce point de vue une objection sérieuse, elle constitue un fait très important dans l'ensemble, nous ne méconnaissons point l'obligation d'en rendre compte; mais si les hommes ont conscience de leur distinction, ils ont aussi conscience de leur solidarité, et cette conscience se développe de plus en plus.

Il est clair que l'humanité n'est pas une de la même manière que l'individu. Elle est une à sa manière, comme chaque ordre d'existence est ce

qu'il est à sa manière. L'unité de la plante n'est pas la même que celle de l'animal, l'unité de l'humanité n'est pas non plus la même que celle de la personne physique, mais le trait fondamental n'en demeure pas moins. L'individu ne saurait exister indépendamment de l'humanité, donc l'individu n'est pas un tout, il est un organe du tout[1].

Si nous nous élevons assez pour embrasser d'un coup d'œil le mouvement général des choses, nous reconnaîtrons dans l'individualité un caractère historique. Les progrès de la nature sont marqués par les progrès de l'individualité, qui atteint sa perfection relative dans l'homme naturel. L'unité la plus forte est aussi la plus riche; c'est en elle que se combinent le plus grand nombre d'éléments. Avec l'achèvement de l'individualité naturelle, terme du progrès de la nature, commence l'histoire proprement dite, qui tend au développement de l'individualité morale. La liberté politique, pour laquelle a coulé tant de sang et qui coûtera tant de larmes encore, n'a de prix que comme garantie du développement individuel. L'affranchissement de l'individualité est l'idéal de la culture intellectuelle.

Cependant la formation des individus n'est qu'un côté, le côté négatif pour ainsi dire, du mouvement progressif de l'histoire. Le but direct de l'histoire est

[1] Comparez notre essai : *De l'Humanité et de l'Individu*. RECHERCHES DE LA MÉTHODE, p. 264-300.

la constitution de la société, qui d'abord absorbe l'individu, puis le limite, le comprime, et finit par l'émanciper et par s'appuyer sur lui. La perfection de la société exige le consentement volontaire des individus à s'employer comme moyens pour la réalisation du but commun. Elle suppose donc chez eux la conscience de la solidarité humaine. Et la solidarité c'est l'unité, la morale et la logique l'exigent également, la morale, parce qu'en dehors de l'unité, toute solidarité n'est qu'arbitraire, c'est-à-dire injustice; la logique, parce que le but d'un être est sa vérité. Le progrès de la pensée marche parallèlement au progrès des institutions. La morale veut des hommes, des hommes libres; mais elle demande qu'ils se considèrent eux-mêmes comme des moyens : elle fortifie donc l'individualité, et cependant, loin de l'exalter, elle la subordonne. Le sacrifice volontaire d'un seul pour tous sera toujours l'objet de notre admiration. Plus l'individu se perfectionne, plus il devient lui-même, plus étroitement il s'unit à l'humanité. Chacun de nous doit en réfléchir en lui-même les douleurs, les progrès, les espérances. Au terme, chacun de nous retrouvera dans sa propre conscience l'histoire entière de l'humanité.

Ainsi, dans la nature l'individualité semble être une forme suprême; dans l'histoire, une transition et un moyen. Elle est la manière de passer de l'unité abstraite, inorganique, purement naturelle, à

une unité concrète, organique et libre. L'unité sentie et voulue, l'unité sociale, en un mot, telle est la seule forme de vie qui convienne à la créature dont l'essence est liberté. Obstacle et moyen à la fois, parce que le mal l'a souillée, dans sa signification primitive et pure l'individualité est un moyen, un moyen, je le répète, d'atteindre l'unité libre, l'unité vraie, l'unité voulue, l'unité morale, l'unité de la communion et, pour tout dire en un mot : l'amour.

DIXIÈME LEÇON

XXXVII. *Chaque individu possède une valeur absolue comme création directe de Dieu.* L'humanité, considérée dans son unité substantielle, est la créature primitive, modifiée par le principe restaurateur, mais encore à l'état de puissance qui cherche à se réaliser, sans pouvoir y parvenir d'elle-même. Elle ne se réalise que par le concours de la grâce, et cette grâce se manifeste par la production des individus. L'individu est donc conçu par l'espèce, créé de Dieu ; l'individu est un don. De là résultent immédiatement les conséquences suivantes :

XXXVIII. *L'individu est en lui-même un but, en même temps qu'il est un moyen pour l'ensemble.*

XXXIX. *Les différences individuelles ont une valeur positive. La morale est à la fois universelle et individuelle.*

XL. *L'individu est immortel en tant qu'individu.*

Les individus ne sont pas la réalité véritable; la réalité véritable est l'universel, l'humanité; et la pluralité successive des individus est une forme par laquelle se manifeste la vie de cet être universel, dans son passage de l'unité inférieure dont il est parti, à l'unité supérieure qui est son but : tel paraît être le résultat de nos dernières réflexions; mais nous n'avons pas poussé ces réflexions jusqu'au bout, et leur conclusion n'exprime qu'un côté de la vérité.

Si l'affirmation de l'universel devait être entendue ici comme la négation du particulier, si l'idée

que les individus sont des fonctions devait exclure l'idée qu'ils sont des buts, nous n'aurions fait qu'échanger la commune erreur contre une erreur plus grave et presque aussi vulgaire. Le sentiment immédiat, premier critère de la vérité philosophique, protesterait contre notre doctrine; la pensée morale, critère suprême, en démontrerait la fausseté, car l'annihilation de l'individu serait la ruine de la morale.

La conscience immédiate nous détourne de subordonner l'individu à l'espèce au point de ne voir en lui qu'un organe ou une forme. La raison qui nous a fait affirmer la substantialité de l'espèce c'est que, selon les lois de la nature, de l'histoire et de la morale, l'espèce nous a paru le but. Mais si l'espèce est un but, l'individu l'est aussi. Si l'individu sert de moyen à l'espèce d'après les lois de la nature, de l'histoire et de la morale; l'espèce est à son tour un moyen pour l'individu : la conscience exige que nous reconnaissions cette réciprocité, car la conscience nous atteste que nous sommes libres, et la raison nous conseille d'ajouter foi à ce témoignage de la conscience. La liberté est la preuve la plus certaine de la réalité, parce qu'elle en est la forme la plus élevée. D'après cet axiome, sur lequel reposent toutes nos convictions, il faut avouer non-seulement que l'individu est par lui-même un tout, une réalité, mais qu'il est plus réel que l'espèce même, car il est plus libre qu'elle.

L'individu tient à quelques égards dans ses mains le fil de ses destinées, l'humanité n'est pas maîtresse des siennes; l'individu a conscience de lui-même et non pas l'humanité, je parle de l'humanité dans sa condition présente. Chaque individu est donc une réalité distincte, puisqu'il est libre, et puisqu'il est libre, il est un but. Il répugne que, du moins en quelque sens, l'être libre ne soit pas son propre but. Cette proposition, évidente en morale nous conduit à l'examen du second motif que nous avons invoqué pour repousser la théorie selon laquelle l'homme individuel ne serait qu'un mode ou un accident de l'humanité, je veux dire l'intérêt de la vérité morale. L'argument tiré de l'idée morale est seul vraiment décisif. Il est aisé de se faire illusion sur soi-même et de se croire quelque chose tandis qu'on n'est rien; mais nous ne pouvons pas mettre en question la morale sans contredire notre propre dessein, et personne ne peut le faire sans choquer le sentiment du devoir.

Il est à peine besoin de prouver qu'un système selon lequel l'individu cesserait absolument d'être un but, détruit la morale dans son principe, quels que soient les semblants de dévouement et de charité dont on chercherait à le colorer. Je le constate sans m'inquiéter de contredire ainsi mon précédent discours : je sais qu'en suivant la vérité dans ses aspects contraires, la conciliation finira par se trouver. Si l'individu n'est pas un but, dirons-nous donc,

s'il n'est rien par lui-même et pour lui-même, ses actions ne sauraient évidemment avoir aucun prix. Si la généralité seule est réelle, le seul critère du mérite ou du démérite doit être cherché dans cette généralité, c'est-à-dire dans l'influence de nos actions sur la masse, en un mot, dans leur résultat. Mais l'intention, qui est le rapport entre notre acte et nous-même, l'intention personnelle n'est plus rien du moment où nous ne sommes rien. Et cependant l'intention seule est libre; la liberté perdrait donc sa valeur, elle ne serait plus qu'un obstacle, et la moralité ne serait plus qu'une apparence. Tel est l'inévitable résultat de toutes les théories qui placent la mesure des actions dans une circonstance indépendante de l'auteur, c'est-à-dire étrangère à l'action. C'est la négation la plus complète de la morale. Le premier enseignement de la conscience morale, c'est que le bien et le mal ont leur siége dans la volonté. Nos actions sont bonnes ou mauvaises selon l'esprit qui les a dictées, quelles que soient les conséquences qui puissent en résulter. L'être libre est bon ou mauvais en lui-même, et par conséquent l'être libre est un but en lui-même. L'argument psychologique et l'argument moral se réunissent dans une même évidence, qui rayonne du foyer de notre système. Il faut que l'individu soit réel, substantiel; il faut qu'il possède une valeur absolue, puisqu'il est libre. Quels que soient les droits de l'espèce, l'idée première de notre

système nous fait un devoir de les concilier avec ce droit de l'individu. Maintenant comment opérer cette conciliation que la raison réclame? comment accorder l'unité substantielle de l'espèce, que nous ne saurions méconnaître, avec le caractère absolu de l'individualité, dont nous pouvons encore moins nous passer? Si le mot de l'énigme est quelque part, c'est dans la restauration, puisque l'idée de la restauration résume à nos yeux le plan du monde. Cherchons donc la lumière dont nous avons besoin, et recommençons encore une fois par le commencement.

La condition de la créature morale avant la chute est couverte d'un voile épais. Un raisonnement que nulle intuition n'accompagne, nous porterait à croire que son individualité n'était pas entièrement déterminée, puisque d'une façon générale son existence ne l'était pas. Il appartenait à sa liberté d'établir son rapport avec Dieu et avec elle-même, et de fonder par là sa personnalité. Si la créature morale avait surmonté la première tentation, dont nous avons donné l'idée, on peut supposer qu'elle se serait constituée comme une personne unique en s'assujettissant à Dieu. Le caractère relatif dont quelques philosophes font un élément essentiel de la personnalité ne lui aurait pas manqué, puisqu'elle eût été déterminée par son rapport avec Dieu. Quant à savoir si le nom d'individu eût désigné convenablement son universalité, cette question

n'importe guère. Nous ne pouvons pas marquer la place de la nature sensible dans cet ordre de choses, qui est séparé de nous par un profond abîme.

Ce que nous croyons mieux comprendre, parce que la nécessité de la pensée nous y conduit, c'est que la créature morale a été plongée par la chute dans un état de dénûment et d'impuissance absolu. Nous n'avons pu nous représenter cet état que comme un obscurcissement total de la conscience, une privation de toute énergie et de toute forme. Un poids irrésistible entraîne la créature dans le néant, sur les bords duquel une immuable volonté l'arrête. Mais cet état n'est qu'un instant, ou plutôt une abstraction de la pensée; car à la sévérité du décret créateur, qui veut que l'être moral subisse les conséquences de son choix, se mêle déjà l'influence de la miséricorde, qui le rappelle à la vie en lui donnant la conscience de son néant. Le moment de la chute est le moment où paraissent les premières lueurs de la restauration. La conscience de son néant est une douleur pour la créature; mais s'il en est ainsi, c'est parce que sa conscience s'élève déjà au-dessus du néant. Mieux vaut souffrir que mourir, dit le proverbe. La conscience du néant en est la négation. Le sentiment de la misère présente est la condition d'un meilleur avenir, parce qu'elle fait naître le désir d'un changement: ainsi la profonde amertume qui suit la chute est un pre-

mier fruit de la compassion. Du reste nous ne comprenons cet état qu'à demi, ne connaissant pas bien le sujet qui l'éprouve. Immédiatement après la chute nous ne pouvons pas attribuer à la créature une conscience distincte d'elle-même. Mais pour souffrir, il n'est pas besoin d'une conscience de soi bien distincte; le sentiment est une forme élémentaire, une forme inférieure de la conscience, une idée confuse, comme disaient Leibnitz et Spinosa. Il est moins difficile de concevoir la douleur chez un être privé de conscience que de lui reconnaître une intelligence, et cependant la nature est inexplicable sans l'idée d'une raison inconsciente. Malgré de vives oppositions, malgré les difficultés naissant d'une contradiction apparente, cette idée a acquis droit de cité dans la pensée philosophique, parce que l'observation des phénomènes y conduit nécessairement[1]. Ne vous scandalisez donc pas en m'entendant parler des douleurs de la créature universelle après qu'elle a perdu la conscience de soi. Ce n'est pas une hypothèse gratuite, ce ne sont pas des mots dépourvus de sens, c'est l'inévitable conséquence de ce qui précède.

Dès son réveil dans l'impuissance et dans la misère, la créature est incessamment sollicitée par la volonté restauratrice, sollicitée de guérir. Sous cette influence incompréhensible, mais réelle, elle s'ef-

[1] Voyez *Philosophie des Unbewussten,* par E. de Hartmann. Berlin, 1869.

force de renaître à la liberté, condition de son obéissance, et par conséquent de l'expiation. Pour atteindre ce but, il lui faut des moyens; tout d'abord elle a besoin d'une forme d'existence. La pensée *a priori* nous dit fort peu de chose sur la forme que la créature morale a dû revêtir pour recommencer son œuvre morale. Mais l'expérience nous enseigne que dans un temps déterminé, une race d'êtres intelligents et libres a surgi, revêtue de corps matériels, au sein d'une nature propice. Cette race est l'humanité. Comme on l'a déjà dit, l'expérience nous démontre l'unité foncière de l'humanité par la solidarité naturelle et morale de ses membres. Elle nous fait voir cette humanité gémissant sous le poids de maux inhérents à la nature présente, mais qui ne se justifient que par une faute antérieure devant l'esprit jaloux de comprendre le monde comme soumis à l'ordre moral. L'expérience nous conduit donc à penser que la forme accordée à la créature morale pour accomplir l'œuvre de sa restauration est la forme humaine.

L'homme appartient à la nature, et la nature entière soutient avec lui d'intimes rapports : toutes les substances, toutes les forces que nous trouvons dans le monde extérieur sont unies et employées dans l'organisme humain. L'homme résume la nature et la complète. Mais la nature n'est pas arrivée du premier coup à produire l'homme et à lui fournir un milieu favorable. Elle a subi des révo-

lutions préalables dont la suite marque le but. Ainsi, dès l'origine, la nature aspire à produire l'organisme où se manifeste l'être moral. Nous sommes allé plus loin : nous fondant à la fois sur les traces du mal imprimées dans la nature à toutes ses époques et sur la supériorité que les créations antérieures présentent à certains égards, lorsqu'on les compare à la nôtre, nous avons dit que l'être moral lui-même est actif dans ces créations. Je ne prétends pas avoir justifié complètement cette proposition paradoxale; je n'essaie pas de la démontrer, je ne l'avance que comme une hypothèse dont on pourrait au besoin faire abstraction; il suffit à mon dessein qu'elle soit entendue : « la créature a besoin d'une forme propre à réaliser sa liberté : elle s'efforce de se la procurer; l'histoire de la nature retrace les phases de cet enfantement. » Les règnes de la nature doivent être considérés par la philosophie, qui voit tout à la lumière du but suprême, comme les matériaux épars et de plus en plus organisés, destinés à produire l'homme. Ce n'est pas, encore une fois, que l'être libre ait été plante et animal avant d'apparaître dans l'organisme qu'il s'est donné, comme l'imaginait une fausse philosophie. L'être libre ne s'y absorbe pas, mais les animaux et les plantes ont été produits à l'occasion de l'organisme humain, dans un rapport intime avec lui; et c'est la créature libre, substance de l'univers, c'est l'humanité, si l'on veut, qui dans un certain sens en est l'auteur. Elle

recouvre de plus en plus la conscience de sa force dans le progrès de ses formations. La variété, la profusion des classes, des ordres, des espèces naturelles marque la foule des possibilités accessoires qui se sont présentées à son esprit à mesure qu'elle avançait dans la conception de son produit principal. C'est ainsi qu'un poëte trouverait la matière d'une riche anthologie en recueillant, pour les développer à part, les idées qu'il a rencontrées, sans pouvoir s'en servir, durant la composition d'une œuvre de longue haleine. La production de la nature actuelle est donc une phase de l'œuvre restauratrice; la nature actuelle est donc un des côtés de la restauration; la forme actuelle de la nature est l'œuvre de la créature morale, qui, sous l'influence de la puissance restauratrice, s'efforce de produire l'organisme humain pour renaître à la liberté dans la forme humaine. Que cette thèse ne vous effraye pas. Le premier mérite d'une explication n'est pas d'être conforme aux idées reçues, c'est de rendre un compte exact du phénomène. Il s'agit ici d'un fait étrange et complexe. La nature est admirable, mais elle est imparfaite, tout observateur intelligent doit l'accorder. On méconnait donc les conditions du problème en s'obstinant à lui assigner un auteur parfait.

Et pourtant, en disant que la nature est l'œuvre de la créature morale, nous n'exprimons encore que la moitié de la vérité. Cette proposition doit

subir une restriction considérable, ou plutôt elle réclame un complément qui en fera disparaître les principales difficultés, et qui nous conduira directement au point que nous voulons éclaircir : je veux dire à l'essence de l'individu, dont nous n'avons donné jusqu'ici qu'une idée purement négative et fort incomplète. Le rapport entre la nature sensible et la forme individuelle de l'existence humaine est assez facile à saisir pour me dispenser de justifier la marche de cette exposition. En réalité nous allons au but en ligne droite. L'obscurité naît du sujet lui-même : nous retrouverons la lumière au bout du souterrain.

La créature a besoin, disions-nous, d'une forme propre à l'exercice de sa liberté morale; elle s'efforce de se procurer cette forme; la nature entière résulte directement ou indirectement de ce travail. Tout cela est vrai, mais ce qui ne l'est pas moins, c'est que d'elle-même la créature déchue ne peut rien produire. Hors de l'absolu, dont elle s'est violemment séparée, la créature ne possède aucune puissance réelle. Elle ne peut plus chercher le bien, et même en le cherchant, elle se consumerait elle-même, si la force divine n'intervenait directement. Tout ce que peut faire la créature sollicitée par la puissance restauratrice, c'est de concevoir, de suggérer, de solliciter les formes propres à la faire avancer vers son but : la réalisation n'en est possible que par la grâce de Dieu. Les choses finies

sont donc bien, au sens idéal, produites par la créature universelle, mais réellement elles sont toujours une création directe de Dieu, et cette création est l'exaucement d'une prière. La créature déchue ne peut que désirer : tout vouloir véritable, tout acte véritable, toute production effective viennent de la grâce, car dans le monde de la chute rien n'est réel que par grâce; la créature ne peut rien produire elle-même, s'étant séparée autant qu'il est en son pouvoir de la source de toute fécondité, de toute vie et de tout être. La même puissance divine qui engage la créature à demander obtient aussi l'accomplissement des prières qu'elle inspire. C'est elle qui, par la communication de sa substance, accorde l'être aux conceptions de la créature, et cela, même alors que ces conceptions sont malheureuses, comme il arrive trop souvent, imparfaites comme toujours, alors même qu'elles retardent les progrès de la restauration plutôt qu'elles ne les favorisent. En effet Dieu demeure invariablement fidèle à son plan : même dans ces régions obscures où l'on ne soupçonne plus la liberté, la liberté de la créature est toujours respectée. Fidèle à son but de sauver la créature par sa liberté, le Dieu réparateur crée dans les conditions qu'elle propose, il consent, pour l'éclairer par l'expérience, à donner l'être à ses aveugles conceptions. Douloureuses profondeurs, dont la charité seule éclaircit les ténèbres. Dans toutes les imperfections de l'u-

nivers, dans toutes les misères de la nature, l'âme contemplative aperçoit les souffrances du Sauveur.

Ainsi, tout être naturel est une idée, un vœu de la créature universelle, mais la réalisation en vient de Dieu; son existence est l'effet de la volonté divine. Il n'en est pas autrement de l'homme, quand l'idée de l'homme est trouvée. La créature revient peu à peu à elle-même; elle s'arrache enfin au sommeil plein de rêves et de troubles où elle était plongée jusqu'ici. Elle n'a plus qu'à paraître, mais pour qu'elle paraisse, il faut que Dieu le veuille aussi. Ce concours, cette union des deux volontés est indispensable à tout ce qui doit exister réellement dans le monde. L'apparition de l'homme sur la terre est le résultat d'un tel concours, dans lequel les deux volontés s'unissent plus intimement, plus sérieusement que jamais.

Eh bien, ce concours indispensable à l'apparition de chaque espèce naturelle, indispensable à l'apparition de l'humanité, la pensée le réclame également pour la naissance de chaque individu : disons mieux, l'union des deux volontés nécessaire à toute production *se révèle* dans la naissance des individus. L'espèce est une idée de la créature, l'espèce est la créature universelle elle-même dans un degré particulier de sa propre restauration ou, ce qui revient au même, de sa propre réalisation. Mais cette idée n'est exécutée, ce degré de l'existence n'est véritablement atteint que si Dieu l'accorde

par la production des individus. Il est donc bien vrai que les individus sont des organes de l'espèce ou de la créature générique, dès formes dans lesquelles se manifeste cet être universel mais créé; il est bien vrai que l'espèce est leur substance; il est bien vrai qu'ils sont un et identiques dans l'unité de l'espèce; mais il n'est pas moins vrai que chacun d'eux est le fruit d'une création directe et spéciale de Dieu. Aucun individu n'existerait si Dieu ne l'avait voulu, si Dieu ne l'avait donné. Dès lors il faut reconnaître dans chaque individu un germe, une étincelle qui vient immédiatement de Dieu, et plus précisément, du Dieu restaurateur.

Et comme toute création proprement dite est une communication de substance, il faut dire qu'un germe de ce Dieu restaurateur, un germe du Christ est caché en nous, et que ce germe est le principe même de notre individualité. La réalité de ces rapports appartient à l'ordre moral, dont l'ordre naturel offre une imparfaite image. Dans la nature comme dans l'humanité, l'individu est produit par un rapport déterminé de puissances universelles; ces puissances universelles sont présentes en lui, elles constituent son être; mais elles sont groupées dans des proportions variables autour d'un point fixe, et ce point, c'est l'individu. Si l'on jette des grains de poussière dans certains liquides saturés de sels, chaque molécule devient un centre de cristallisation. C'est à peu près ainsi que je conçois le

rôle de l'individu vis-à-vis de l'universel ou de l'espèce. La nature elle-même me fournit cette comparaison, car dans la nature, comme on l'a souvent observé, la cristallisation semble être un premier rudiment et comme un symbole de l'individualisation.

Ainsi les individus forment chacun un centre, et pour ainsi dire un noyau solide, les individus sont des touts, les individus sont des buts, puisqu'ils sont directement voulus de Dieu ; et néanmoins ils servent d'organes à l'espèce, à laquelle ils offrent un moyen de progrès. Nous reconnaîtrons donc que les individus d'une époque représentent le génie de cette époque, dont ils sont les enfants; cela est vrai des époques de l'humanité comme des époques de la nature; chaque individu est pour l'humanité déchue un moyen de restauration; il est un aspect d'un temps, une position que Dieu permet à l'humanité de prendre; il marque une halte, pour ainsi dire, dans sa pénible ascension. Il y a encore du mouvement dans cette halte; les générations, les individus ne sont pas destinés à demeurer stationnaires, mais, à prendre les choses dans leur ensemble, chaque génération n'est qu'une ligne et chaque individu n'est qu'un point. Néanmoins il y a dans l'individu quelque chose d'absolu. Il est conçu par l'espèce; il est accordé à l'espèce par la puissance restauratrice. Il est créé directement; mais il est créé

dans l'espèce et pour l'espèce, comme il est créé dans le temps et pour son temps.

Si la théorie que je viens d'esquisser imparfaitement prête encore à plus d'une objection, elle a pourtant l'avantage assez considérable de satisfaire aux conditions du problème. Elle concilie, en les corrigeant, les prétentions opposées de l'individualisme et du socialisme, de l'atomisme et du panthéisme, de l'histoire et de la morale, de la conscience et de la raison. Elle nous permet, c'est là ce qui la caractérise, d'affirmer simultanément et la substantialité de l'espèce et la substantialité des individus.

Pour lever les difficultés et les doutes qui se présentent à l'esprit, il faudrait dire pourquoi l'unité première de la créature prend la forme d'une pluralité, puis marquer comment cette unité du point de départ, laquelle, dans l'économie présente, n'est plus que de principe et d'essence, finit par se rétablir dans l'actualité. On verra que ces deux questions n'en font qu'une. Mais nous ne saurions les aborder maintenant sans abandonner l'ordre des temps, auquel il nous a semblé naturel de nous rattacher dans l'exposition des phases de la restauration, la restauration n'étant que l'histoire, au sens le plus large du mot. J'ajourne donc le complément que réclame notre théorie, pour attirer votre attention sur les conséquences qui en découlent. Dans ce moment je n'en relèverai que deux, l'une et l'autre assez importantes.

La première est toute pratique.

L'opinion commune, suivant laquelle l'humanité n'est qu'une collection d'êtres séparés par leur essence, ne sait que faire des différences individuelles. Celles-ci restent un accident inexpliqué, les individus ne sont à ses yeux que la reproduction indifférente du même type. Accorder un sens à ces différences serait se contredire et se condamner : ce serait avouer en effet, que les individus sont relatifs les uns aux autres, qu'ils sont nécessaires les uns aux autres, qu'ils sont compris dans l'unité d'un même but. Et l'unité de but implique l'unité de substance pour quiconque ne veut employer ce dernier mot que dans un sens intelligible. Aussi faut-il négliger ces différences, si grand que soit leur rôle en réalité. Les individus sont des jetons. Rien de pareil dans notre théorie. Ici l'individu représente un aspect particulier du développement successif de la créature durant la restauration de sa liberté; tel est au moins son idéal. Chacun a donc sa place, chacun a sa mission, distincte de toutes les autres. Chacun possède une nature originale; la nature de l'individu est ce qu'il tient de la créature universelle; dès lors sa nature est déterminée par la position qu'il occupe relativement à celle-ci, et puisque toutes les positions diffèrent, toutes les natures individuelles diffèrent. L'idée du développement de l'être-un sous la forme individuelle implique une différence essentielle d'individu à indi-

vidu. Cette différence vient de la nature, elle vient aussi de Dieu, car tout individu est voulu à sa place, il est voulu tel qu'il est; les différences individuelles ont donc une origine divine. De là ressort une grande vérité morale, j'entends que la morale elle-même est individuelle. L'application de la liberté de l'homme à sa nature ne doit point avoir pour but d'effacer les traits qui nous distinguent de nos semblables, mais au contraire de les conserver et de les développer en les purifiant. Tout homme vraiment homme a son idéal propre; un homme est une idée. Il y a donc des devoirs individuels et, sans préjudice de son universalité, la morale présente une face individuelle. D'excellents esprits avaient instinctivement aperçu cette vérité sans en avoir peut-être beaucoup cherché le principe; on l'a prêchée quelque temps, sans grand succès, et maintenant elle semble parfaitement oubliée. Loin de cultiver l'individualité, la civilisation moderne ne la respecte pas même. L'éducation des écoles et celle de la société tendent plutôt à la comprimer et à l'étouffer.

La seconde idée qui ressort de notre point de vue sur l'individu, semble être plutôt une forme particulière du principe, une manière nouvelle de l'énoncer, qu'une conséquence proprement dite : c'est l'immortalité de l'âme ou, mieux, l'immortalité personnelle.

En établissant que l'individualité est l'effet d'une

création spéciale de Dieu, nous justifions au point de vue de l'ensemble la valeur absolue que lui confère la conscience morale. L'immortalité n'est qu'un mot pour exprimer cette valeur absolue de l'être dans son rapport avec le temps. Ainsi, du moment où nous avons reconnu dans l'homme individuel l'effet d'une création spéciale, d'un acte direct de la volonté divine, nous avons indissolublement rattaché l'assurance de l'immortalité à toutes nos convictions scientifiques. En effet l'immutabilité des décrets divins est la pierre angulaire de notre système. L'idée de Dieu, la restauration, la possibilité de la philosophie dépendent également de cette immutabilité. Nous l'avons présentée, il vous en souvient, non comme une restriction de la liberté divine, mais comme un principe constitutif de notre raison, et par conséquent comme le trait essentiel de la majesté dont il a plu à Dieu de se revêtir en se révélant à notre raison. Nous disons donc : l'individu est voulu de Dieu comme tel; la volonté divine est immuable; la réalité de l'individu est donc voulue d'une manière immuable, et par conséquent l'individu est immortel. Telle est la démonstration théologique et synthétique de cette grande doctrine.

Mais une démonstration isolée dit peu de chose. Ce dont notre pensée a surtout besoin, c'est d'unité, pour elle-même et pour le monde. Nous n'avons pas enseigné seulement que la volonté di-

vine est immuable, nous avons enseigné qu'elle est *une*. Un seul acte, éternel, absolu, embrasse en lui la pluralité des existences et la succession des événements : comment cette unité supérieure du monde dans l'acte divin s'accorde-t-elle avec la création spéciale des individus? Cette question reporte dans une sphère plus haute le problème que nous venons d'agiter. Nous ne pouvions pas éviter de la poser : après avoir concilié l'espèce et l'individu dans le monde, il faut concilier en Dieu l'unité du vouloir et la pluralité des créations. La difficulté ne paraîtra pas bien grande à celui dont la pensée s'est familiarisée avec l'infini. L'acte par lequel l'absolu crée le monde et se pose comme Dieu au-dessus du monde, n'est pas un acte particulier et temporel, c'est un acte infini et éternel. Il comprend en lui comme possibilité prévue toute l'œuvre de la restauration, par conséquent aussi l'humanité dans sa forme sensible et les membres qui la composent. Ce qui se manifeste dans le temps est voulu dès l'origine du temps. La liberté de la créature reste entière, à tous les moments, car elle est toujours voulue ; mais précisément parce qu'elle est toujours voulue, tout est prévu pour subvenir à toutes les éventualités qu'elle peut faire naître. Et cette multiplicité d'ordres possibles n'a rien d'artificiel, elle résulte évidemment de l'immutabilité même. La volonté absolue est infinie, précisément parce qu'elle est absolue.

On peut donc affirmer simultanément la création spéciale des individus et l'unité du décret divin, aussi bien que la valeur absolue des individus et l'unité fondamentale de la créature. Il n'y a pas du moins de contradiction logique insoluble dans ce point de vue. Quant au jugement définitif sur son mérite, nous ne saurions le porter avant d'avoir vu si l'unité supposée au commencement se retrouvera à la fin sans détriment pour l'individualité, ce qui implique la connaissance de toutes les phases de l'œuvre restauratrice et de son accomplissement suprême.

ONZIÈME LEÇON

Preuves de l'immortalité personnelle. La volonté de Dieu est immuable; chaque individu est voulu de Dieu; dès lors chaque individu est voulu d'une manière immuable. En effet l'objet propre de la volonté divine est la réalité de l'être créé, c'est-à-dire sa liberté : et la liberté réside dans les individus; donc les individus sont l'objet propre de la volonté divine. — L'immortalité de l'individu se déduit encore directement de la conscience morale : La rectitude de l'intention est, d'après la conscience, un bien en elle-même, et le seul vrai bien; or la rectitude de l'intention n'aurait pas de valeur permanente si le sujet dans lequel cette intention réside n'en possédait lui-même aucune. — La considération des idées de temps et d'esprit fournit un argument plus intuitif. L'essence de l'esprit se révèle dans son acte fondamental, l'acte de mémoire, la négation du temps; donc l'esprit est immortel parce qu'il est esprit.

Examen des preuves tirées de la simplicité de l'âme et de la nécessité d'une rétribution après cette vie.

J'ai essayé de faire voir que l'immortalité de la personne humaine est une conséquence rigoureuse de nos principes. Ce sujet offre assez d'intérêt pour lui donner quelques moments encore. L'idée d'une vie après la mort apparente était si généralement répandue parmi les nations les plus anciennes qu'elle semble venir ou des traditions primitives de notre race, ou de la nature même de notre esprit, et peut-être ne serait-il pas facile de marquer

bien nettement la différence qui sépare ces deux suppositions. Cette espérance suprême nous console et de la mort et de la vie. Complément indispensable de la foi dans la justice divine, elle tend incontestablement à nous détourner du mal, et c'est avec raison qu'on l'envisage comme une base de la morale et, par là, comme une garantie du bonheur des sociétés. Sans elle, le devoir n'en serait pas moins le devoir, je m'empresse de le reconnaître; mais, sans elle, la voix du devoir courrait risque d'être encore moins écoutée. L'immortalité de l'âme semble nécessaire pour donner un sens au progrès et par conséquent à l'histoire. Il serait beau d'offrir son être tout entier en sacrifice au progrès universel; mais le progrès universel n'est un progrès véritable, nous l'avons déjà fait voir, qu'à la condition d'avoir un terme; et l'on ne peut se faire aucune idée de ce but final du progrès si l'on n'admet la permanence des individus.

La tradition et le sentiment, la raison et le cœur plaident ainsi la cause de cette croyance. Cependant ces voix si puissantes ne font naître en sa faveur qu'un préjugé. Les traditions sont incertaines : on croit aisément ce qu'on désire : le progrès pourrait n'être qu'une illusion. L'esprit qui a vu dans l'ordre moral l'ordre suprême, conçoit mal comment une illusion pourrait servir à nous rendre meilleurs et comment nous pourrions être corrompus par la vérité, mais l'expérience de

chaque jour rend, hélas! bien problématique la rigueur abstraite de cet argument. Dans un monde où le bien et le mal sont aussi étroitement enlacés, la pratique immédiate ne comporte point de généralités absolues[1]. Il serait téméraire d'affirmer que dans un état donné de l'humanité toute vérité lui soit bonne et toute erreur funeste, quoique sans contredit, dans les conditions normales, la vérité doive inévitablement produire le bien, et l'erreur enfanter le mal. L'inférence tirée de l'utilité morale de la croyance à l'immortalité de l'âme n'est donc pas décisive. En somme, le premier coup d'œil que nous jetons sur la question nous en montre l'extrême importance; il nous pousse à désirer des preuves en faveur de l'affirmative; il ne les fournit pas encore. Ces preuves, il faut les demander au système général du monde.

Tout ce qui est réel est immortel. Ce qui est réel, c'est l'objet direct de la volonté divine; car la volonté divine est invariable. Cette thèse forme la cheville ouvrière de notre système, elle pourrait servir de prémisse à presque toutes nos déductions; nous l'employons ici comme majeure. La mineure est fournie par la théorie de l'individualité sur laquelle ont roulé nos derniers entretiens; et le syllogisme conclut comme suit :

« Ce qui est immédiatement voulu de Dieu pos-
» sède une valeur absolue.

[1] Voyez sur ce point la *Science de la morale,* par C. Renouvier.

» Chaque individu en particulier est immédiate-
» ment voulu de Dieu.

» Donc chaque individu possède une valeur ab-
» solue. »

De là nous inférons qu'il est immortel.

Pour saisir la force de notre démonstration, il faut rappeler deux points impliqués dans le caractère absolu de la volonté divine et déjà signalés ici l'un et l'autre. Le premier, c'est que l'opposition du but et du moyen ne saurait s'appliquér à Dieu. Dieu ne veut rien à titre de moyen seulement; les moyens sur lesquels se fixe son vouloir sont aussi des buts. Ainsi les êtres moraux individuels étant directement voulus de lui, ils le sont à la fois comme moyens et comme buts.

Le second point essentiel à la déduction n'est autre que l'identité de l'*absolu* et de l'*immortel* que nous venons d'établir. Tout ce qui, dans la pensée et dans la volonté de Dieu, possède une valeur absolue est par là-même impérissable à nos yeux. Pour prouver l'immortalité de l'âme, nous nous attachons à établir le caractère absolu de la personnalité finie. C'est là l'idée générale, dont l'immortalité n'est qu'une conséquence ou plutôt un aspect; c'est l'objet essentiel de l'affirmation ou de la négation qui manifestent l'opposition des tendances et des systèmes. Si l'individu n'est pas impérissable, son individualité n'est proprement rien de réel; il n'est rien par lui-même, il n'est qu'un

accident, une forme de la vie universelle, une vague de la mer. Etablir la réalité de l'individu, c'est démontrer à tout esprit sérieux son immortalité.

En considérant le plan général du monde, nous tirons donc la preuve de la réalité substantielle ou de l'immortalité de l'individu, de ce qu'il est spécialement voulu de Dieu. C'est l'argument théologique, dont nous venons d'esquisser la formule.

A considérer l'être particulier en lui-même, dans sa nature intime, au point de vue proprement métaphysique, nous fonderions l'immortalité de l'âme sur sa liberté. L'individu seul est libre dans ce monde-ci, l'espèce ne s'affranchit que par les efforts individuels. L'humanité ne sera libre, et proprement n'existera comme humanité que quand tous les individus affranchis seront animés d'un même vouloir. La réalité positive et substantielle réside dans l'individu, puisqu'il est libre.

Du reste, le fond de la métaphysique ne se trouve que dans la morale; aussi la vraie preuve de l'immortalité de l'âme est-elle une preuve morale. Sans l'immortalité, la vertu serait un inexplicable accident et, disons-le franchement, une idée contradictoire. L'âme est le siége de la vertu, la moralité réside dans l'intention, dans la volonté de l'individu. Si l'individu passe, sa vertu, sa qualité morale passe avec lui; il ne reste rien de ce qu'il voulut, rien de ce qu'il fut dans l'intimité de son

être; il ne reste rien de lui sinon le succès, qui ne dépend point de lui. Pourquoi donc attachons-nous du prix à l'intention? Pourquoi y a-t-il quelque chose qui porte le nom de vertu? Pourquoi la vertu ne consiste-t-elle pas précisément dans la recherche du succès? Pourquoi, si cette intention, si cette volonté, si cette qualité morale ne constituent pas la réalité? En un mot, la conscience nous dit avec Kant qu'il n'y a rien d'absolument bon que la vertu, la volonté droite; mais le bon c'est le vrai, c'est le réel; il n'y a rien à objecter à cet aphorisme de la vieille métaphysique, bien qu'il ait perdu ceux qui ont cherché la clef de tout dans une si pauvre abstraction. Donc, si la vertu est la réalité la plus haute, l'individu en qui la vertu réside et sans lequel elle ne saurait se concevoir, doit être réel aussi. Il est réel, il est et ne passe point.

L'argument théologique, l'argument métaphysique, l'argument moral reposent tous les trois sur la même prémisse : ce qui est véritablement réel est par là-même immortel. Bien qu'une haute évidence accompagne cette proposition, je ne la présente pas comme un axiome. Je l'ai fondée sur l'immutabilité de l'acte créateur, qui est le principe de toute notre philosophie et l'irrémissible condition d'un système positif quelconque, c'est-à-dire d'une explication du monde où la liberté trouve place. Notre démonstration paraît donc régulière, mais

elle est toute abstraite, purement formelle et ne fournit aucun secours à l'intuition.

S'il y avait quelque moyen de corriger un si grand défaut, c'est peut-être dans l'analyse du temps qu'il le faudrait chercher. Pour résoudre directement la question de savoir si l'éternité est un caractère de la réalité, en d'autres termes, si la réalité est supérieure au temps, il faudrait d'abord comprendre ce qu'est le temps. Mais hélas, de tous les sujets ardus et inaccessibles, le plus ardu, le plus revêche, c'est le temps. Cependant nous l'avons effleuré quelquefois, nous avons entrevu quelques côtés par où l'on pourrait essayer de gravir cette cime.

L'idée de temps prise dans son abstraction est une idée contradictoire, car c'est l'idée de la production infinie du néant. Le temps est une succession d'instants et l'instant n'est rien; le temps est donc rien succédant à rien, rien sortant de rien, c'est la division absolue du néant considérée dans l'acte même par lequel elle s'effectue; de même que l'espace serait l'infinie division du néant prise à l'état de fait accompli. Il suit de là que le temps n'est rien en lui-même; il n'y a de temps que dans l'être et par l'être qui le produit et qui le remplit. Le côté positif de l'idée du temps est la permanence de l'être ou la durée, c'est-à-dire l'énergique affirmation, la sérieuse affirmation de l'être. Affirmer que l'être est, l'affirmer sans se reprendre ni

se contredire, c'est dire : il a été, il sera, il est toujours, il est éternel. Mais, si l'être est éternel, il est éternellement ce qu'il est, il est éternellement tout entier; il est donc éternellement identique. L'être est le même hier, aujourd'hui et demain: par conséquent aujourd'hui ne diffère ni d'hier ni de demain. Demain était déjà dans hier, hier et demain sont dans aujourd'hui. Cette absolue simultanéité de l'être où nous arrivons n'est pas le temps, c'est au contraire la négation du temps. L'idée de l'être, dont nous avons besoin pour comprendre le temps nous conduit d'abord à la négation du temps, c'est-à-dire à la négation d'une négation. L'absolue simultanéité de l'être engloutit toutes les différences; elle confond la pensée et nous écrase. — Le temps suppose une succession réelle, c'est-à-dire la diversité dans l'être, et les différences, le changement, le mouvement, viennent de l'action, de la liberté. Le temps naît donc avec l'activité qui produit le multiple, le temps naît avec la création. Demander ce qu'est le temps, abstraction faite des choses finies, le temps pour Dieu, c'est demander ce qu'est Dieu en lui-même, c'est-à-dire poser un problème auquel il est impossible d'imaginer une solution. Il en est de l'idée de temps comme de celle de nature; il ne répugne pas moins de les attribuer au principe suprême que de les lui refuser expressément : il n'y a pas de genre commun au sujet et à l'attribut, et partant

il n'y a pas de jugement possible. Si l'idée de parfaite simultanéité où nous conduit la considération abstraite de l'être s'applique à un sujet réel, ce sujet n'est donc pas l'essence absolue, mais plutôt l'absolu positif, l'acte absolu, l'acte créateur, la volonté de Dieu à l'égard du monde, dans l'unité de laquelle sont comprises toutes les déterminations, toutes les différences, tous les mouvements, en un mot, toute l'histoire qui se déroule dans le temps.

Le temps lui-même n'est rien sans les êtres qui le mesurent; aussi n'est-ce pas le temps qui les dévore, comme le dit notre langage encore mythologique; c'est leur imperfection ou, plus précisément, leurs contradictions intérieures. Le temps n'est que la loi des changements, et chaque espèce d'être a la sienne; ainsi, dans l'éternelle durée, chaque être a son temps particulier.

Autre est le temps pour la nature sensible, autre pour l'esprit.

Dans la nature tout passe, tout se transforme, tout se renouvelle, tout meurt. Nous aussi, nous changeons et nous mourons, non parce que nous sommes dans le temps, mais parce que nous appartenons à la nature.

Dans notre esprit, tout se transforme également, tout s'altère, tout s'efface, parce que notre esprit est soumis à la loi de la nature. Mais cette nécessité des changements et de la destruction n'a pas sa source dans l'essence de l'esprit. Plus l'esprit

est puissant, plus l'esprit est esprit, moins il subit cette loi. Le sommeil et l'oubli sont les compagnons de la mort; mais la mémoire est la mère des muses, la mémoire est le principe de la vie spirituelle, et la mémoire n'est rien de moins, pensons-y bien, que la négation du temps ou tout au moins la négation de l'élément privatif du temps, un triomphe sur le temps, la liberté vis-à-vis du temps. Nos plaisirs, nos douleurs, nos pensées, nos résolutions, tous les actes de notre vie se produisent successivement dans le temps; mais chacune de ces pensées, une fois conçue, n'est plus destinée à périr. Chaque fait accompli dans le temps produit une infinité de conséquences; il est toujours présent désormais, toujours actuel par ses conséquences; l'ignorance et la faiblesse empêchent seules de l'apercevoir dans le présent. Ce qui engloutit nos pensées, nos sentiments, notre volonté, c'est l'oubli, c'est-à-dire le contraire de l'existence spirituelle. Reçus dans une mémoire sans oubli, c'est-à-dire dans une mémoire véritable, les fils du temps jouissent d'une durée éternelle. Et par le fait, même ici-bas, les développements successifs de notre esprit se conservent simultanément; ils vivent dans notre souvenir, non sans altération il est vrai, car toutes nos facultés sont impuissantes, mais enfin ils y vivent et composent notre substance spirituelle. Ainsi, dans la vie spirituelle pleine et franche, il y a bien développement, transformation, même création succes-

sive; il y a bien par conséquent pour l'esprit pur une distinction d'époques, un passé, un présent et un avenir, mais cette succession n'a point le caractère privatif que nous lui trouvons dans la nature sensible et dans tout ce qui participe à la forme de l'existence sensible. Pour l'esprit dans la vérité de son idée, le passé est encore un présent, du moins peut-il toujours redevenir présent au gré de la liberté. Il y a *devenir* pour l'esprit, son être s'enrichit successivement, mais ce qui existe une fois est pour toujours. C'est ainsi que chacun de nous porte naturellement en lui-même son enfer et son paradis peuplés des actes de toute sa vie. Au point de vue spirituel, le principe sur lequel nous fondons notre espoir d'immortalité acquiert donc une évidence intuitive en s'expliquant par les analogies de l'expérience. Ce qui est réel est immortel, bien qu'il ait apparu dans le temps, bien qu'il soit l'œuvre d'une époque; il sera toujours, bien qu'il n'ait pas toujours été.

Ainsi, la question de l'immortalité de l'âme se résout dans la question du spiritualisme en général. L'immortalité personnelle est prouvée si le point de vue spiritualiste est le vrai, si l'essence de l'individu est spirituelle, si l'essence de l'humanité est spirituelle, si les rapports de l'espèce et de l'individu sont spirituels, de même que les rapports de l'humanité et de Dieu. Nous avons conçu l'humanité comme une puissance spirituelle, car sa subs-

tance n'est autre chose à nos yeux que la première volonté divine, la volonté créatrice. Nous comprenons l'individu comme le produit d'un double acte spirituel, d'un concours de volontés, d'une prière et d'un exaucement; nous reconnaissons en lui le fruit de l'humanité déchue, mais divine encore, et du Dieu libérateur. Dans l'accomplissement de l'histoire et du temps où nous voyons l'humanité réunie à Dieu, vivant en Dieu de la vie de Dieu, nous l'y trouvons avec tous ses actes, avec tous ses fruits, avec tous les rejetons issus de sa racine. Les êtres individuels durent éternellement dans la volonté, dans la pensée, dans l'éternelle dilection de Dieu. Ils sont immortels parce que leur création est un acte spirituel et que, de leur essence, les modifications et les actes de l'esprit ne sont pas transitifs, mais persistants; l'apparence contraire naît des conditions de la nature sensible que notre esprit subit ici-bas. Si l'esprit fini réalisait son idéal, il imprimerait à ses œuvres le sceau de l'immortalité; c'est là sa tendance manifeste; à plus forte raison reconnaîtrons-nous ce cachet dans les œuvres de l'esprit infini. Les individus sont donc immortels parce que l'esprit est impérissable. Ils sont immortels parce que Dieu les veut et que la volonté de Dieu est immuable; ils sont immortels parce qu'ils sont. Ce qui périt n'a jamais été; la mort n'est qu'une ombre, le temps n'est qu'un rêve, le vrai ne meurt point.

Vous le voyez, les mêmes principes qui nous ont permis de concilier l'unité substantielle de l'espèce et la réalité des individus, nous fournissent aussi les moyens de comprendre l'immortalité des âmes créées dans le temps. Ces principes, nous ne les puisons pas dans l'abstraction métaphysique, nous les empruntons à l'expérience, je veux dire à la conscience. Pour faire quelques pas du côté des solutions positives, le spiritualisme ne saurait suivre d'autre guide. Il faut qu'il applique les données de l'expérience intérieure aux problèmes universels. C'est là tout notre procédé ; c'est le secret de ces hypothèses dont, au premier aspect, vous avez peut-être blâmé l'audace. Nous nous sommes efforcé de comprendre toute vie et toute production d'une manière analogue à notre propre vie et à nos déterminations morales, en tenant compte aussi exactement que possible des différences connues, à savoir, non-seulement de la différence entre le fini et l'infini, mais encore de la résistance que la chute apporte à la réalisation de l'esprit dans notre existence actuelle. La théorie que je viens d'esquisser sur la nature et sur les fonctions de l'individualité se présente d'elle-même à la pensée familiarisée avec cette méthode, que l'on recommande quelques fois et dont on se sert assez peu.

Toutes choses sont en Dieu, tout ce qui existe est par l'acte de Dieu, et ce qui existe c'est l'acte de Dieu : une volonté voulue, telle est la définition

de l'être créé. L'individu est une volonté doublement voulue, ensemble une détermination de l'esprit créé et de l'esprit de Dieu. La puissance infinie de cet esprit, lien des esprits, est le garant de de notre immortalité. L'individu passerait, s'il arrivait à Dieu de perdre quelque chose, de changer ou d'oublier; ce danger n'est pas à craindre. Le point essentiel dans notre sujet, c'est que l'individu soit considéré comme l'objet d'une création spéciale. Mais tous les faits ne semblent pas s'accorder avec cette idée : si l'individu forme un tout à quelques égards, sous d'autres points de vue, il se lie à l'universel, et paraît moins un être qu'un développement de l'être. Pour concilier ces vérités contradictoires, il faut passer par la chute et par la restauration : il faut dire que Dieu crée, à la vérité, les individus, mais qu'il les crée dans les conditions qui lui sont offertes par la créature primitive, qu'il les tire du fond altéré de cette créature, et que cette production est l'œuvre de la miséricorde, qui fournit des organes à la liberté pour accomplir la loi de la liberté. L'Eglise chrétienne a raison de soutenir à la fois et la participation de tous au péché originel et la création spéciale et successive des âmes dans le temps, ce qui semble, à la première vue, le comble de la contradiction. Résoudre ces contradictions est la tâche imposée à la philosophie : la tâche de l'Eglise est de maintenir les bonnes thèses malgré leurs contradictions, et si l'Eglise manquait

à cette mission, les vraies questions ne seraient jamais posées à la philosophie. Reconnaître le droit de l'histoire, Dieu dans l'histoire, ce n'est pas, pour un esprit qui s'entend lui-même, asservir le présent au passé. Le moment est venu de croire ce qu'on comprend, parce qu'on le comprend; mais cette heure d'affranchissement n'aurait jamais sonné peut-être, si l'on n'avait pas cru sans comprendre. Et ceux qui ne savent rien voir dans ce travail de l'esprit sous le joug, n'ont pas mieux le sens de la liberté présente et n'en savent pas faire usage. Ce qui nous attache à la philosophie chrétienne, ce n'est pas une autorité mourante; c'est que nous y trouvons des réponses satisfaisantes aux problèmes que toute méditation doit poser. De la foi à la vue, de la persévérance à la joie, tel est le chemin de l'humanité, le chemin de la restauration, le chemin de l'amour, — tel est aussi le chemin de la pensée. Notre philosophie est bien à nous, vous ne la trouverez dans aucun formulaire. Elle ne se confond pas avec le christianisme historique, avec l'orthodoxie d'aucune église; mais c'est le christianisme qui l'a suggérée. Cette interprétation du christianisme que nous croyons vraie n'aurait peut-être jamais été tentée sans le travail critique de Kant, pour qui le christianisme historique était à peu près sans valeur. Nous y tenons, parce qu'elle nous éclaire. Elle jette en particulier un jour très vif sur cette question

si débattue et si pauvrement discutée des rapports de l'homme et de l'humanité. Grâce aux deux principes, à la double origine que nous avons reconnus dans les individus, on comprend très facilement comment chacun d'eux apporte en naissant une nature déterminée, bien qu'il ait à déterminer lui-même sa nature. On comprend comment ils sont influencés par le milieu dans lequel ils se trouvent, dont ils sont le produit et sur lequel ils doivent agir à leur tour. On comprend comment les individus immortels sont pourtant de leur temps; comment ils réalisent sur la terre un certain temps, c'est-à-dire une phase, un côté du développement universel. C'est leur tâche de le réaliser, de l'agrandir, de le purifier, et s'ils sont fidèles à cette tâche, ils représenteront l'idée et la valeur positive de leur époque dans l'éternité qui les attend.

Nous avons marqué plus haut le moment où naît la philosophie de la nature. Ici nous signalons le point de départ de la psychologie. Il faudrait étudier avec détail le développement des facultés humaines à la lumière des principes que nous venons d'exposer, pour bien asseoir son opinion sur la valeur de ces principes. Un travail de ce genre ne serait pas sans utilité pour la science expérimentale elle-même. Quoi qu'on en dise, la théorie offre des secours à l'observation. Pour voir, il faut prévoir; ainsi la théorie guide l'observation en résumant le résultat des expériences déjà recueillies. En étudiant

l'homme au degré de généralité convenable, nous voyons lutter en lui le bien et le mal, la nature et la liberté, l'individuel et l'universel : si l'on en croit la raison, l'homme est son but à lui-même, puisqu'il est libre ; et cependant, constamment sacrifié par le cours des événements, il trouve au fond de son cœur la loi du sacrifice. Nous nous sommes frayé un chemin à travers ces contradictions multiples, nous avons accepté tous les éléments du phénomène, nous avons essayé de les expliquer tous. La proportion qu'il faut garder entre les matières nous détourne d'aller plus avant dans ce sujet. Du reste le cours de nos recherches nous y ramènera. La théorie générale de l'individualité nous apparaîtra sous un jour nouveau, lorsque nous l'aurons appliquée au type unique et suprême dont la venue est le centre et le couronnement de l'œuvre restauratrice. Ce sera l'objet de nos prochains entretiens.

Pour terminer cette leçon, permettez-moi de revenir à son objet essentiel, l'immortalité de l'âme. Nous avons ramené le problème de l'immortalité au problème universèl de la création. Comment un acte peut-il devenir substantiel? Comment ce qui dans le fond n'est qu'un vouloir de Dieu, peut-il se distinguer de lui au point d'entrer en commerce avec lui? Comment une volonté peut-elle vouloir? Telle est la question qui se dresse derrière toutes les autres. Nous sommes à cet égard dans une profonde et, je le crains, dans une incurable igno-

rance; mais sans savoir comment la chose est possible, nous sommes obligés de confesser qu'elle est possible. Il n'y a pour nous d'autre alternative que d'affirmer hardiment la création, en passant par-dessus tous ces embarras, ou de nier toute production, tout devenir, tout mouvement, et de nous retrancher dans un pur spinosisme en acceptant les difficultés de cette position nouvelle, difficultés déjà bien grandes au point de vue purement spéculatif, difficultés insurmontables, inacceptables au point de vue moral. Mais si l'on admet la création, si l'on entend la création de l'individu comme un acte spirituel, on proclame par là son immortalité, car les créations de l'esprit sont de leur essence immortelles. Tel est l'abrégé de notre doctrine. Le trait qui la domine est la solidarité que nous nous sommes efforcé d'établir entre la réalité de l'être individuel et son immortalité. J'ai essayé de la justifier par la discussion des idées d'esprit et de temps; j'ai fait voir que les actes successifs de l'esprit fini sont des enrichissements de sa substance, destinés à demeurer en lui aussi longtemps que lui-même. Dès lors, si les individus sont de vrais actes spirituels, ils semblent destinés à demeurer dans l'esprit qui les a produits. — Or, selon nous, ils sont à la fois des actes de l'espèce et des actes de Dieu, des désirs de l'espèce et des volontés de Dieu. Ils sont donc, d'après cette analogie, destinés à demeurer éternellement dans l'espèce et en Dieu.

Je voudrais rapprocher cette déduction des preuves les plus communément alléguées en faveur de l'immortalité de l'âme. Vous reconnaîtrez aisément, je crois, que notre principe est impliqué dans ces démonstrations et qu'il en forme la prémisse tacite.

Il y a deux arguments pour établir l'immortalité de l'âme que je puis appeler populaires ; ce sont les seuls que j'aie dessein d'analyser. Le premier, métaphysique ou physique, se fonde sur la simplicité de l'âme. Le second, théologique et moral, part de l'idée que la justice doit régner dans l'univers. Voyons d'abord quel est le sens du premier.

L'âme est une substance simple ; une substance simple ne peut pas être décomposée ; or nous ne concevons pas qu'un être puisse périr autrement que par la séparation de ses parties ; donc l'âme ne saurait périr. Voilà la preuve classique de l'ancienne philosophie, telle que vous la trouverez partout. Il est inutile de la soumettre à une critique approfondie, on aperçoit du premier coup d'œil que le fond de ce raisonnement est l'idée que nous avons exprimée en disant : Ce qui est réel est impérissable ; ce qui périt ne saurait être qu'une forme, une manière d'être de la réalité, non la réalité elle-même.

L'argument que je viens de citer repose sur un système d'atomes ou de monades, et n'a de sens que dans un tel système. Tous les êtres sont donc

ou des êtres simples ou des composés, c'est-à-dire des agrégations d'êtres simples. Mais les êtres simples seuls sont des substances, c'est-à-dire quelque chose qui existe par soi-même. Ainsi dans la vérité il n'y a que des êtres simples. L'agrégation n'est qu'une manière d'être, un accident dans l'existence des êtres simples indifférent à leur réalité. Il n'y a jamais ni plus ni moins de réalité dans l'univers, soit qu'un certain nombre d'êtres simples se trouvent associés ensemble de manière à former certain composé, soit qu'ils demeurent isolés, soit qu'ils se groupent de nouveau et se joignent à d'autres simples pour former de nouveaux agrégats. Ainsi les composés ne sont pas de véritables êtres, mais une apparence produite par la situation passagère d'un certain nombre de simples. Rien ne périt dans l'univers, la manière d'être change seule, et ce changement amène la disparition de certains phénomènes qui sont remplacés par d'autres; mais ce qui fait la substance de ces phénomènes, ce qui seul est vraiment réel, cela ne saurait périr : Tel est le système et tel est l'argument.

Eh bien, cette manière de s'exprimer est-elle préférable à la nôtre? L'idée de substance simple désigne-t-elle bien exactement la nature de l'âme, c'est-à-dire d'une force incessamment active, que nous ne pouvons absolument connaître que par son activité, et dont l'activité n'est point simple, mais au contraire infiniment complexe, multiple et va-

riée ? Sait-on bien ce qu'on entend par la simplicité de cette âme, dans laquelle l'expérience nous fait reconnaître une pluralité de fonctions permanentes et simultanément en exercice, une pluralité de puissances, et non-seulement une pluralité, mais une opposition, une tension, souvent une lutte ? Est-il convenable, est-il correct de parler d'un mouvement, d'une opposition, d'une lutte dans une substance simple ? L'unité du moi, l'unité profondément réelle de la conscience n'est-elle pas une unité synthétique, qui domine, subjugue et contient une pluralité de tendances et de forces, mais qui suppose par conséquent cette pluralité et qui ne saurait s'expliquer sans elle ? Le mot *substance simple* appliqué à l'âme serait-il autre chose qu'une métaphore assez obscure et je dirais presque assez grossière ? Je me borne à soulever ces questions, laissant à vos réflexions le soin d'y répondre. Mais ce qu'il importe peut-être de faire observer avant de passer outre, c'est que l'argument dont nous nous occupons prouve plus qu'on n'a généralement le dessein de lui faire prouver. Si la quantité totale de substance ne peut pas diminuer dans l'univers, si le nombre des substances simples ne peut pas diminuer, il ne peut pas non plus être augmenté, quels que soient les rapports qui s'établissent entre ces substances. Les âmes, qui sont des substances simples, ne sont donc pas seulement immortelles dès le moment où elles ont commencé d'être, mais

elles sont éternelles, elles n'ont point eu de commencement. Cette preuve de l'immortalité poussée à ses véritables conséquences nous conduit donc à une multiplicité de substances éternelles, c'est-à-dire à un atomisme, fort proche parent de l'athéisme. C'est ce qu'ont bien senti les auteurs du système auquel appartient cette démonstration, particulièrement Leibniz; aussi a-t-il mis un correctif à sa théorie de l'indestructibilité des substances simples. Il dit qu'elles ne peuvent être produites que par création, ni périr, sinon par anéantissement, c'est-à-dire que leur commencement et leur fin supposent un acte divin immédiat. Le remède est excellent, mais il enlève toute sa force à la preuve. Celui qui peut créer peut aussi détruire, la chose est évidente, elle est accordée. Les substances simples peuvent donc être détruites, elles ne sont point impérissables dans le sens absolu du mot, et nous ne savons point, du moins par les lumières de cette philosophie, si Dieu ne veut pas qu'effectivement elles cessent d'exister au bout d'un certain temps, nous ne savons point à quelles conditions est attaché cet anéantissement de substances simples. Ces conditions peuvent faire partie du plan universel, c'est-à-dire rentrer dans l'ordre de la nature; par conséquent l'argument ainsi mitigé ne prouve rien, tandis que, poussé à la rigueur, il mène à l'athéisme. Philosophiquement, il vaut donc mieux fonder l'indestructibilité de la substance

sur la nature de l'acte qui la produit que sur une simplicité problématique, difficile à bien entendre et qui, même établie et comprise, ne donnerait pas ce qu'on lui demande. Mais, quoi qu'il en soit, au fond de l'argument tiré de la simplicité de l'âme se trouve notre axiome : ce qui est réel est immortel.

Arrivons maintenant à la seconde preuve, à celle dont Kant fait usage dans sa Critique de la raison pratique. « La lumière naturelle nous montre qu'il doit y avoir une corrélation entre le bonheur et la vertu. La vertu est digne de récompense, le vice mérite châtiment; eh bien, cet ordre que réclament la pensée et le cœur, nous ne le trouvons pas sur la terre. Cependant il ne nous est pas permis de douter, même un instant, que cet ordre ne soit le véritable, car c'est pour nous un devoir de contribuer à son règne. Chacun de nous doit travailler pour son compte à réprimer le vice, à récompenser la vertu, en un mot, à faire triompher la justice. Nous devons donc croire que la justice est possible, sans cela nous serions incapables d'accomplir notre devoir, et le devoir exige lui-même que nous nous rendions capables de l'accomplir. Ainsi la loi morale nous impose l'obligation de considérer l'ordre moral comme la vérité du monde et de la vie, de croire par conséquent qu'il se réalisera, dès lors aussi de croire que notre existence ne s'achève pas ici-bas, mais qu'une économie meilleure corri-

gera les défauts apparents de celle-ci et rétribuera chacun selon ses mérites. »

Ce raisonnement est beaucoup plus conforme que le précédent au style de notre philosophie. Je l'adopte avec empressement, avec joie. Seulement je fais observer qu'il est entendu dès l'entrée que l'individu possède une valeur par lui-même, que l'individu est un but. Si l'individu n'est qu'un accident ou une forme, s'il n'est que moyen, s'il n'est pas aussi un but, il est clair, nous ne saurions trop le répéter, que les destinées des individus n'entrent point en ligne de compte.

Et c'est bien ainsi que le comprend la moderne sagesse. « Il en est, dit-on aujourd'hui, il en est de l'histoire et des choses humaines comme de la nature. Un but général se poursuit, non sans obstacle, mais on finit pourtant par l'atteindre, sur les débris des individus. Dans la nature, ils périssent par millions sans qu'on y songe; l'humanité ne fait pas exception : que tel jouisse ou qu'il souffre, qu'il se corrige ou qu'il se corrompe, qu'il vive ou qu'il meure, peu importe. Tel est l'ordre du monde, l'ordre de fait, et cet ordre est l'ordre véritable, l'ordre absolu. Dieu ne s'inquiète pas de nous, dit le dernier des rationalismes, il ne s'inquiète que des peuples, et les peuples eux-mêmes sont sacrifiés à la réalisation de l'idée humanitaire. Il n'y a là aucune injustice, aucune perturbation; il n'y a que l'esprit universel accomplissant ses destinées. »

C'est contre ces doctrines panthéistes qu'il importe surtout de faire valoir la dignité de l'individu. Mais le panthéisme n'est dangereux que parce qu'il est plausible. Il fait appel aux vérités d'expérience qui attestent l'unité de pensée dans le système du monde, l'unité substantielle de l'esprit humain et la solidarité de nos destinées. Aussi, pour réfuter le panthéisme d'une manière suffisante, est-il besoin d'une doctrine qui reconnaisse et qui explique aussi bien que lui cette unité et cette solidarité, tout en faisant expressément à l'individu la place que réclament le bon sens, la morale et la religion.

DOUZIÈME LEÇON

XLI. *L'individualité morale se forme graduellement dans le cours de l'histoire.* L'hellénisme et le judaïsme aboutissent également à la conception d'un individu élevé au-dessus du fini par sa perfection morale. Le premier le conçoit comme la divinisation de l'homme, le second comme l'incarnation de Dieu.

XLII. *La nouvelle période de la restauration qui s'ouvre par l'apparition de l'espèce humaine, a pour but la restauration de la volonté morale dans un individu parfait. La part de l'humanité dans cette œuvre consiste à le demander. L'exaucement de son désir est un acte absolu de Dieu.*

XLIII. *Durant la première période de la restauration, le Fils communique sa substance aux conceptions qu'il suggère à la créature. — Il crée dans l'abaissement et la souffrance, car les conceptions de la créature altérée sont toutes défectueuses. — De même, dans l'humanité, chaque individu participe à la substance du Fils, qui produit en lui une nouvelle liberté en contre balançant l'impulsion de la nature déchue. Jésus-Christ souffre donc durant toute l'histoire, même avant que l'humanité paraisse, puis dans l'humanité et dans chaque individu.*

XLIV. *L'union de la puissance restauratrice et de la primitive substance de l'humanité s'opère graduellement durant l'histoire. Virtuellement accomplie par la naissance d'un homme pur, elle est consommée et consolidée par l'acte libre de cet homme nouveau, qui résiste à la tentation à laquelle Adam avait succombé.*

La création du monde visible n'est qu'une première phase de l'œuvre restauratrice : cette production ne cesse point, mais elle se fixe, se subordonne et cesse de remplir la scène lorsque son but est atteint. Ce que nous appelons l'histoire est un

second acte du grand drame, caractérisé par la présence de la créature libre dans la forme d'une pluralité d'individus, dans la forme de l'humanité. Pour comprendre la signification de l'histoire, il importe d'en considérer sérieusement le point de départ, le fondement, qui est, encore une fois, l'existence individuelle.

Nous avons déjà fait entendre comment on peut s'expliquer que la créature morale, destinée, semble-t-il, à l'unité personnelle, ne reparaisse plus après la chute que sous l'apparence d'une pluralité d'êtres divisés, épars, opposés les uns aux autres, tous défectueux. Dans la pureté de sa condition première, la créature conservait la dignité de son origine. Il y a en elle une puissance universelle, il y a en elle de l'infini, elle est à sa manière un infini; elle n'est pas finie au sens des êtres particuliers. Qu'est-ce que le fini, notre fini? Une moyenne bizarre entre l'être et le néant, ce qui change toujours, ce qui devient toujours sans être jamais. Infinie de son essence, mais incapable par la chute de se réaliser dans son infinité, incapable de vivre, incapable de mourir, la créature primitive devient finie; c'est l'expression naïve de la contradiction où elle est tombée : ainsi l'infinitude de son essence se traduit par l'indéfini de la succession, par l'indéfini du nombre; c'est l'infini condamné à devenir fini. La multiplicité des individus imparfaits tire son origine du mal, qui sépare tout, qui

opprime tout, parce qu'il tend à détruire tout. La succession des générations semble provenir de cette fatalité, qui n'est surmontée que peu à peu et qui s'oppose à la réalisation d'un tout complet, à la réalisation de l'être véritable. Rien ne peut vivre dans l'atmosphère du mal, et la vie ne s'y manifeste que pour mourir. La vie ne peut pas vaincre, la mort ne saurait vaincre non plus; la mort opprime la vie, la vie se débat contre la mort. Le résultat de cette guerre, c'est notre *devenir :* une production continuelle qui semble n'aboutir à aucun produit définitif. Mourir pour renaître et pour mourir encore, tel est le sort de la nature et de l'humanité. Trouver à ses côtés les os de ses os, la chair de sa chair, l'âme de son âme et ne point les reconnaître; haïr, persécuter ce qu'on devrait chérir, se persécuter soi-même dans ses semblables, telle est notre histoire : c'est l'histoire d'un long suicide. En somme, la pluralité, la succession sont le contraire de l'unité et de la simultanéité, attributs positifs de l'être; la pluralité, la succession, aussi bien que la séparation, l'inintelligence, la destruction et l'oubli qui en résultent, toutes ces négations ne sont pas la vérité. Impuissance et ténèbres! La malédiction de l'existence n'est pas encore conjurée, voilà pourquoi nous nous trouvons plusieurs, quoique en vérité nous ne soyons qu'un.

Mais si nous trouvons le mal partout, si nous ne pouvons donner l'explication suffisante d'aucun phé-

nomène du monde réel sans faire intervenir l'idée du mal, il n'est pas moins vrai que le mal à lui seul n'explique rien, parce qu'à lui seul il ne produirait rien et ne laisserait rien subsister.

Rien n'existe sans la permission de Dieu; cette permission que l'amour accorde a toujours la restauration pour objet. Les individus sont une conséquence de la chute, les individus sont un moyen de restauration. Puisque les individus sont voulus de Dieu, c'est qu'il était bon que l'humanité devînt une espèce, une armée, pour livrer au mal ses dernières batailles sous la conduite de son divin chef.

On en aperçoit les raisons : la restauration est une œuvre morale, elle doit s'accomplir par la liberté, et cependant elle doit s'accomplir. Que sera-ce donc si la volonté s'égare encore une fois, car elle le peut? La grâce, nous l'avons dit, se déploie en ceci qu'elle renouvelle la liberté. Elle empêche qu'une détermination fausse ne tranche irrévocablement les destinées de l'univers. Néanmoins la loi d'après laquelle l'être libre se fait ce qu'il est ne saurait être abrogée. Pour empêcher une seconde chute de déployer son effet, il faut l'empêcher d'avoir lieu. Il faut empêcher la liberté nouvelle de se dépraver tout entière, il faut prévenir des malheurs sans remède, et pour cet effet il convient de disséminer, d'étendre, pour ainsi dire, la spiritualité, que nous considérions précédemment dans la pureté de son idée ou dans un état de concentration. En

un mot, il faut donner le temps à la créature de revenir à elle-même. Les problèmes de la matière et du temps apparaissent ici sous celui de la restauration. La négativité du temps se présente d'abord comme un mal; elle est en effet un signe du mal, puisqu'elle contredit absolument la vraie spiritualité. Mais lorsque l'esprit s'est tourné contre lui-même et qu'il s'est blessé, tout ce qui l'empêche de vivre trop fortement peut être considéré comme une grâce. Il s'agit de persuader la liberté de la créature, de la fortifier, mais tout d'abord de l'attendre, c'est-à-dire de lui donner du temps. La liberté dont nous usons naît de la grâce, le temps que nous vivons naît de la patience. C'est dans cet ordre d'idées, ce me semble, qu'il faut chercher la véritable raison de la pluralité humaine.

Quoi qu'il en soit, l'individualité de l'homme est le trait dominant, le trait positif du monde historique. Le salut est remis aux efforts individuels; l'individu est désormais l'agent de la restauration. Dans ces mots se trouve le secret de l'histoire. La créature, divine mais déchue, a revêtu la forme individuelle au commencement du monde, sous l'influence du Dieu sauveur. Le but de cette dispensation c'est que l'individualité naturelle s'accomplisse par la liberté, et que la divinité se rétablisse enfin dans l'humanité par l'acte libre d'un individu.

Il faut d'abord, disons-nous, que l'individu se forme; l'existence naturelle en effet n'est que la

condition de la véritable vie, qui est la vie morale ; l'individualité naturelle n'est que la base de la personnalité morale. Nous ne pouvons pas remonter au début de l'histoire. La pensée réclame un commencement pour tout ordre de connaissances et le réclame en vain. Elle suppose les commencements, elle ne les connaît et ne les comprend jamais. Nous ne pouvons donc pas, je le répète, remonter au début de l'histoire; mais l'état le plus ancien de l'humanité sur lequel nous possédions des renseignements paraît avoir été caractérisé par l'absence ou par la négation de l'individualité morale. Les premières civilisations sont despotiques, les premières religions, fatales. L'humanité semble n'être qu'une seule masse obéissant instinctivement à d'irrésistibles impulsions. On dirait que la malédiction de la chute pèse encore sur elle. Au lieu de transformer sa nature en liberté par l'obéissance, elle a voulu s'affranchir de la règle intérieure, et nous la voyons succomber sous le poids d'une contrainte extérieure. Telle nous paraît l'humanité dans cette période, antérieure à l'histoire proprement dite, où l'autorité des religions mythologiques n'est pas contestée : humanité sans histoire, parce qu'elle est sans conscience d'elle-même; humanité sans conscience, parce qu'elle est sans liberté. Les dieux n'ont pas encore de noms, ils assaillent la conscience humaine comme des fantômes. Sans adopter toutes les théories de Schelling sur l'origine

de la mythologie et sur son développement nécessaire, il avait raison de penser que les cultes païens ont été le résultat d'impulsions plus ou moins irrésistibles. Il suffit pour s'en convaincre de rappeler l'incroyable attachement des peuples anciens pour les usages les plus contraires aux sentiments de l'homme réfléchi, pour les sacrifices humains, par exemple. Quelle est cette sombre divinité qui oppresse ainsi la conscience des multitudes ?

Nous la reconnaîtrons sous les formes diverses qu'elle revêt successivement par l'influence du principe restaurateur. C'est le dieu dont l'homme a voulu secouer le joug, c'est la volonté créatrice primitive, car c'est la nature humaine, et la nature humaine n'est que cette volonté. La chute consiste en ceci, que l'homme se sépare du centre et se prend pour centre. Il s'adore lui-même ; il le peut, en raison de la divine origine des principes qui le constituent. Il y a deux principes dans l'homme, sa nature et sa liberté, deux principes qu'il fallait unir et qui maintenant sont séparés. L'homme adore donc sa nature, le principe infini de la substance qui est en lui ; mais il a perdu l'intelligence de lui-même en se séparant du foyer de l'intelligence, et la puissance intérieure à laquelle il s'est attaché lui apparaît comme une puissance extérieure et fatale.

Il s'agit donc pour l'humanité de se reconnaître

dans le dieu qu'elle conjure sans pouvoir l'aimer : elle y parvient effectivement au terme de l'évolution mythologique. Les dieux de la Grèce sont l'idéal de l'humanité naturelle. En atteignant cet idéal, la pensée s'est affranchie, le doute devient possible, la réflexion commence, et les différences individuelles se prononcent. La culture antique toute entière a l'homme individuel pour fin suprême. L'art grec en conçoit le type; Rome garantit son développement par son droit civil, seul monument durable qu'elle ait laissé dans la sphère de l'intelligence. Rome, qui résume l'antiquité pour la transformer, se concentre elle-même dans un seul individu, le dictateur des premiers jours, qui sera l'empereur quand Rome sera le monde.

L'esprit s'émancipant par la conception des dieux humains, des dieux individuels, a donné jour à la philosophie. Les philosophes cherchent isolément, par la libre réflexion, le principe que les peuples cherchaient naguère collectivement et sans réflexion, ce principe que le dernier d'entre eux a trouvé, quoiqu'il ne puisse pas d'abord se rendre compte à lui-même de la portée de cette découverte, qui détermine toute sa vie. La spéculation, renouvelant dans l'esprit réfléchi le labeur des théogonies, atteint à son tour le même point : par l'organe de Platon et d'Aristote, elle résout le même problème pour l'intelligence. Ce non-être qui est pourtant, mais qui ne doit pas être, cette puissance de deve-

nir qu'il faut pourtant assujettir et transformer, c'est le vieux dieu des mythologies, c'est cette nature première qu'il faut s'assimiler, cette condition qu'il fallait accepter, cette détermination passive qu'il fallait transformer en liberté par l'obéissance.

La philosophie est donc arrivée à comprendre à sa manière que la puissance naturelle et fatale n'est pas l'être positif, n'est pas Dieu, mais qu'elle n'est qu'une condition irrémissible de l'existence du monde et de l'homme, et qu'il s'agit, en subordonnant cette puissance, de la concilier avec l'élément spirituel et divin. La participation de tous les êtres à la nature divine est exprimée par Platon sous le nom d'*idée*, par Aristote sous celui de *forme*. Tout être est constitué par sa forme, qui est l'énergie, l'activité, en dernière analyse la liberté. Toute forme vient de la forme pure et sans matière; la forme est le cachet de la pensée.

Il y a plus, la philosophie ancienne reconnaît que dans l'homme tel qu'il est, l'union des éléments qui le composent et de son être entier à Dieu n'est pas accomplie : il faut qu'il surmonte un principe de résistance; il faut qu'il s'élève à la contemplation des Idées par la purification, par le recueillement et par l'amour. La philosophie arrive donc à sentir que le problème est pratique et qu'il s'agit d'une conversion de la volonté. L'effort qu'elle fait dans l'école de Socrate pour se rattacher à l'élément intellectuel par la doctrine que la vertu peut être

enseignée et que nul ne fait le mal volontairement, cet effort presque convulsif montre mieux que toute autre chose que la pensée est arrivée au point qui sépare deux âges, deux mondes. La théorie veut tout embrasser, tout absorber, à l'instant où elle va mourir.

Elle va mourir, parce qu'elle a vécu, parce que sa tâche est finie. La restauration de l'intelligence est bien loin d'être achevée, mais elle est parvenue à une limite que les efforts de la seule intelligence ne sauraient franchir. Idéalement cette restauration est accomplie : l'idéal est placé devant les yeux de l'humanité, c'est l'union de l'homme avec Dieu, c'est l'union de la nature et de l'esprit dans l'homme. La tâche est désormais de réaliser cet idéal, et cette tâche incombe à l'individu; cette tâche est toute pratique. Aussi les écoles qui succèdent au grand siècle d'Aristote et de Platon n'ont-elles d'autre objet sérieux que la morale; mais elles ne font que manifester l'impuissance de l'antiquité à résoudre la question morale. Du moment où il est constaté que l'inquiétude et le malaise de la pensée et de la société ne sauraient être calmés sans une révolution morale, dont le siége doit être l'âme des individus; du moment où toutes les questions de la science sont venues se perdre dans la question du souverain bien, la graine est mûre, et la plante peut mourir.

La satisfaction donnée à l'intelligence s'oublie,

parce que la tâche n'est plus intellectuelle; la philosophie est devenue une affaire d'intention, de volonté. Puis, la disproportion entre les moyens dont l'homme dispose et la régénération, qui est son but, cette cruelle disproportion se fait jour, et le découragement qui en résulte engendre l'indifférence, dont le scepticisme est l'expression. Enfin le sujet dans le sein duquel la transformation doit s'accomplir, mais qui en est incapable, essaie de s'anéantir lui-même dans le mysticisme.

La destination de l'espèce est donc arrivée à la conscience individuelle, et avec la conscience du but naît la conscience de l'impuissance. Le terme où la pensée antique vient aboutir n'est pas la fin véritable; aussi l'antiquité ne meurt pas satisfaite; mais la mélancolie des jours suprêmes n'atteint que ceux qui ont refusé le remède. Dans la succession de ses religions et de ses philosophies l'humanité antique a atteint le degré providentiel. Le problème primitivement posé à la volonté est redevenu le problème de la volonté. L'antiquité n'est pas un hors-d'œuvre dans l'histoire : elle a eu sa part du travail universel. »

Le paganisme ne présente qu'une face de l'antiquité. Parallèlement au paganisme se dessine le mosaïsme, dont le caractère et la mission sont déterminés, comme le caractère et la mission du paganisme, que la Grèce accomplit et résume, par les premières crises dont la conscience humaine est le théâtre.

Le problème primitif et toujours identique posé à l'homme consiste à fondre dans l'unité sa liberté et sa nature, c'est-à-dire la détermination primitive qu'il a reçue et qui en fait *un certain être,* un être relatif, en acceptant cette détermination et en la transformant en liberté. Cette détermination naturelle n'est autre chose que sa subordination au Créateur; c'est donc par une subordination volontaire que l'homme concilie les principes qui le constituent et transforme sa nature en liberté. En s'y refusant, l'homme a disjoint les éléments constitutifs de son essence : pensant atteindre la liberté absolue, il est tombé sous le joug de la nature. L'œuvre de la restauration dans la sphère de la conscience religieuse doit être tout d'abord de lui faire comprendre que cette nature, qu'il personnifie sans doute, mais qui lui paraît étrangère, hostile, est au fond sa propre nature, quoiqu'elle ne soit pas lui tout entier, enfin de lui montrer que, pour être divine, elle n'est pas Dieu tout entier. C'est ainsi qu'on peut s'expliquer l'origine et le développement des mythologies. La divinité de l'humanité reconnue dans l'anthropomorphisme grec devient, à la suite du travail philosophique, l'idéal de la conscience réfléchie, et l'individu se propose enfin comme tâche pratique la réalisation de cet idéal. Là vient aboutir l'antiquité païenne.

Mais, comme nous avons essayé de rattacher hypothétiquement l'origine des différents ordres de

créatures, dans le sens le plus général, aux différentes solutions dont le problème primitif est susceptible, il paraît loisible aussi, et peut-être plus naturel encore, de faire découler les grandes oppositions de l'humanité historique des diverses possibilités qui s'offrent à l'homme après sa déchéance. Cette voie reste ouverte à la pensée, soit qu'on adopte l'idée d'une seconde chute, pour conserver plus ou moins au récit de la Genèse un sens historique, sinon littéral, soit que, supprimant cet anneau, l'on ne voie dans l'innocence des premiers hommes qu'une manière d'animalité, du moins apparente.

« Nous trouverions ainsi le point de départ du paganisme dans la séparation de l'élément naturel et de l'élément libre qui constituent l'humanité, séparation qui entraîne comme conséquence l'adoration du principe naturel. Cette adoration ne s'adresse pas à Dieu, et pourtant son objet a quelque chose de divin : substantiellement, notre nature nous unit à Dieu, car elle n'est autre chose que l'acte par lequel Dieu nous fait sortir de lui. Mais le principe libre est divin aussi, et forme également un lien entre Dieu et nous, car c'est en lui que réside la faculté de nous rattacher à Dieu; il est, virtuellement du moins, l'image de Dieu en nous. La séparation des deux principes une fois consommée, on conçoit que la conscience, dirigée sans doute par une secrète impulsion de la puissance

restauratrice, ait pu s'attacher au principe de liberté que cette puissance régénère aussi bien qu'à l'élément naturel, et se représenter cette liberté d'une manière objective. N'est-elle pas en effet le sceau, la révélation intérieure du Dieu libre au dedans de nous ?

Ainsi le peuple hébreu nous semble être la branche de l'humanité demeurée fidèle à l'élément particulièrement divin de son être, à l'élément libre, tout en brisant son union avec la nature, c'est-à-dire en la faussant. — Dès l'origine, le Juif adore un Dieu libre, arbitraire même en ses décrets, séparé du monde et de la nature, auxquels il se montre hostile. Ce n'est pas l'absolue liberté qu'il adore, c'est sa propre liberté qu'il se représente hors de lui-même et dont il fait son Dieu : de là son anthropomorphisme. La loi suprême des Juifs est l'obéissance aveugle aux ordres de ce Dieu, dont ils possèdent les promesses. Tous leurs succès sont rapportés à son bras puissant, eux-mêmes n'y entrent pour rien. L'antipathie de leur religion pour la nature se manifeste dans leur loi liturgique, qui est sans contredit la partie la plus caractéristique de leurs institutions. Au début de leur histoire, à l'origine de leur nationalité, ils n'ont point de patrie; tout les tient donc éloignés de la nature.

Il y a dans cette situation exceptionnelle, quelque chose de violent, les Juifs le sentent eux-mêmes; aussi subissent-ils indirectement l'influence du mou-

vement mythologique; une fatale impulsion les pousse vers les hauts lieux, leur foi ne se maintient que par des efforts continuels. Aussi longtemps que l'œuvre religieuse, intellectuelle et morale de l'antiquité n'est pas accomplie, la fusion serait prématurée, et Dieu sait la prévenir; mais ce n'est que pour un temps.

Partant de l'extrême opposé au paganisme, les Hébreux tendent réellement à la même conciliation, par des phrases correspondantes. La mission des Grecs est de ressaisir l'unité de l'humanité et par là de rattacher l'homme à Dieu, idéalement, en spiritualisant la nature. La mission des Juifs est de réaliser l'unité humaine et l'union de l'homme à Dieu, réellement, pratiquement, en faisant descendre dans la nature le principe divin de la liberté, par l'incarnation du Messie. — Après la constitution du peuple grec, la subjectivité et la liberté commencent à se manifester en lui par l'organe des philosophes; pareillement, après la constitution du peuple hébreu par la voix des prophètes. La mission des uns est semblable à celle des autres, mais leurs chemins sont opposés. L'antiquité païenne, qui voit Dieu dans le monde, cherche la vérité du côté des origines; les regards du prophète sont fixés sur l'avenir. L'unité de la nature et de l'esprit que le sage démontre en principe, comme une vérité de théorie exprimant l'essence des choses, le voyant la prédit comme un fait qui s'accomplira quand le temps sera

venu. L'hostilité entre Dieu et le monde s'apaisera dans les jours du Messie : alors le désert fleurira comme la rose, alors l'enfant jouera auprès de la vipère et mettra sa main sans crainte dans le trou du basilic; alors les peuples monteront ensemble au sanctuaire.

Ce que font chez les Grecs Platon et Aristote, Esaïe et Jérémie le font parmi les Hébreux: ils réveillent dans les consciences le sentiment de l'union à venir, ils font pénétrer dans les âmes individuelles le contenu de la loi. Au sein de la nation ils font surgir des hommes. Alors aussi la nation, comme telle, a vécu, et la captivité de Babylone met fin à son indépendance. A la lumière prophétique comme à l'intuition spéculative succède l'époque de la réflexion individuelle, qui s'applique à déterminer les règles d'une sage conduite et la manière d'obtenir le souverain bien. Seulement, comme le Dieu des Juifs est hors du monde, le souverain bien reste pour eux une promesse d'avenir. La loi est commentée par la libre réflexion, et des divisions pareilles à celles des écoles morales de la Grèce se produisent dans la synagogue. Si les stoïciens, en qui l'on voit se refléter le caractère juif, sont les pharisiens de la Grèce, les sadducéens, sectateurs d'un messianisme charnel, sont les épicuriens, c'est-à-dire les païens de Jérusalem, tandis que la secte des esséniens rappelle assez le mysticisme d'Alexandrie, sur le développement duquel elle ne

laissa pas d'exercer une certaine influence. L'opposition entre les deux principes du monde ancien est émoussée, et leurs représentants, réunis dans le même empire, obéissent bientôt à l'impulsion puissante qui les porte à se rapprocher. Les Juifs étudient la Grèce, les savants grecs traduisent et méditent les livres mosaïques.

Enfin l'idéal éternel des Grecs prit place dans l'histoire, la prophétie des Juifs reçut son accomplissement. La paix entre la nature et l'esprit fut consommée dans la perfection de l'humanité. La nature fut sanctifiée en devenant le corps de Dieu, et Dieu descendant sur la terre manifesta le miracle éternel de l'essence humaine par le miracle de sa vie temporelle au milieu de nous. Dans le monde païen comme dans le monde juif, l'histoire, brisant les agrégations naturelles, avait produit et fait régner l'individualité, qui se fatiguait dans l'impuissance d'atteindre une valeur universelle par la perfection morale. C'est alors que le rôle de l'individualité dans la restauration de l'espèce et de son unité spirituelle fut manifesté par la vie et par la mort de Jésus-Christ[1]. »

La venue de Jésus-Christ est généralement con-

[1] Les idées brièvement énoncées ici sur le paganisme et sur le judaïsme ont été développées avec un grand talent par M. Braniss, professeur à Breslau, dans son *Introduction à l'histoire de la Philosophie moderne*. Je les ai recueillies, sous bénéfice d'inventaire, parce qu'elles m'ont paru se concilier avec notre méthode. J'ai marqué par des guillemets les passages empruntés à cet écrivain.

sidérée dans l'Eglise comme une intervention de Dieu directe et soudaine dans la marche du monde, par laquelle beaucoup de choses s'expliquent, mais qu'il serait inutile et téméraire de vouloir expliquer. C'est l'incompréhensible par excellence. Nous n'essayerons pas d'ébranler cette opinion. Ce qui fait de la foi en Jésus-Christ le centre d'un système organique de convictions et de doctrines, c'est l'éclat dont elle illumine le monde, et non les faibles rayons que la pensée essaie de réfléchir sur ce divin mystère. Le don de Jésus-Christ est un fait absolu de Dieu, aussi bien que la création du monde. C'est une seconde création au sein de l'humanité. Les transformations préalables qui s'accomplissent dans la condition politique, intellectuelle, religieuse et morale de celle-ci, l'annoncent et la préparent; elles tendent à Christ comme à leur but; elles n'auraient pas de signification réelle sans lui, mais elles ne suffisent pas à le produire. Le fait reconnu par la philosophie comme éternel dans son idéalité, le fait annoncé par la bouche des prophètes n'en est pas moins, lorsqu'il arrive, absolument nouveau, parce qu'il est d'un ordre nouveau, supérieur à tous les autres. Il dépasse la portée de la science. L'union de Christ à notre nature dérobe à la pensée son inexprimable intimité; il n'appartient qu'au seul amour, plus grand que la science, de pénétrer dans le mystère de l'amour.

Cependant l'incapacité de la pensée à sonder la

vérité religieuse ne doit pas être exagérée : je parle de la pensée fondée sur la foi et s'appliquant au contenu substantiel de la foi[1]. L'opposition entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel des événements ne possède une valeur absolue qu'au point de vue d'une théorie qui sépare entièrement Dieu du monde. Cette séparation elle-même est un problème sur lequel il importe de bien s'entendre. J'ai hasardé là-dessus quelques idées; nous y reviendrons encore, car on ne peut trop approfondir les points qui déterminent toute l'économie de nos pensées. Avec les données, incomplètes sans doute, mais importantes, que notre système fournit sur ce sujet si grave, avec le principe de la suprématie absolue de l'idée morale, enfin et surtout avec une foi sincère, on peut faire au moins quelques pas dans l'intelligence de la rédemption.

Pour comprendre la nature du Christ et son œuvre suprême, il faut l'envisager dans ses rapports universels, c'est-à-dire dans ses rapports avec la trinité divine et avec la création.

La trinité de puissances ou de volontés personnelles dont je vous ai parlé, est une trinité à la fois supérieure et immanente au monde. Les puissances divines résident dans le monde, elles sont consubstantielles avec le monde : cela est vrai de la première, qui forme la substance de toutes choses; cela est vrai de la seconde, principe universel du

[1] Voyez leçon VII, page 171 et suivantes.

progrès et de la liberté, créatrice dans l'ordre de la restauration; cela est vrai de la troisième ou du Saint-Esprit.

Si ce point de vue est juste au fond, si Dieu n'est pas absolument hors du monde, ni le monde absolument hors de Dieu, si l'acte même de la création établit entre Dieu et le monde un lien que rien ne peut briser et qui forme, après tout, la substance véritable de ce monde lui-même, la manifestation de la divinité dans le monde sous la forme la plus parfaite de l'existence créée paraît être l'accomplissement de l'ordre naturel en même temps qu'un événement supérieur à cet ordre.

Lorsqu'on y regarde de près, avec la sérieuse attention que ces sujets réclament, tous les mystères viennent se concentrer dans un seul mystère, le mystère de la création.

Ce qui fait l'autorité de la création au sens positif où les peuples modernes avaient accoutumé de l'entendre, ce n'est pas seulement la tradition religieuse, c'est l'expérience. Nous avons conscience de notre personnalité distincte, nous avons conscience de notre liberté; cependant nous avons conscience de nos limites et nous sentons que le principe de l'être ne comporte pas de limites; voilà pourquoi l'esprit adhère à l'idée de la création malgré les difficultés qu'elle offre à la pensée. Ces difficultés sont immenses : si Dieu est l'absolu, si Dieu renferme en lui toute réalité positive, com-

ment peut-il produire quelque chose hors de lui, quelque réalité positive qui ne soit pas lui? L'absolue liberté traverse comme un éclair ces ténèbres effrayantes, mais l'obscurité renaît sans cesse. En réfléchissant à l'état et à la destination de nos facultés, nous la voyons s'épaissir encore. D'un côté nous avons lieu de tenir notre raison pour l'organe d'une révélation divine, et d'estimer que Dieu veut en fait ce qui nous apparaît comme une nécessité de la pensée. Ne devrions-nous donc pas finir par nous dire : Dieu peut tout ce qu'il veut; cela est vrai; mais *il n'a pas voulu* créer hors de lui un être qui ne soit pas sa propre substance, du moins n'a-t-il pas voulu me produire moi-même dans ce sens-là, puisque je ne conçois pas la possibilité d'une création pareille. — D'autre part, cette solution négative n'éclaircit rien, et les motifs que j'ai d'admettre une déchéance de ma nature morale me font douter de ma raison.

Sans doute, c'est en effet l'altération du principe de notre vie qui trouble ici notre regard; mais si l'être libre peut être réhabilité, c'est par son effort; et si l'intelligence doit avoir part à cette guérison, il faut aussi qu'elle y travaille. Acceptons donc notre condition, et puisque nous ne pouvons réduire à l'unité transparente les deux termes du problème, reconnaissons-les du moins avec franchise et retenons-les fidèlement, en attendant que la conciliation s'opère.

Puisque Dieu est le seul être qui existe absolument de soi-même, il est clair que lorsqu'il crée, il tire la créature toute entière de lui-même par sa seule volonté. La création est donc forcément une communication de substance, et la créature n'a d'autre substance que la volonté divine. Suivant l'analogie des productions de la nature et de l'art humain, nous prenons ici *substance* dans le sens de matière et d'antécédent: ce dont l'objet dont on parle est tiré; nous ne connaissons pas d'autre signification intelligible de ce mot. L'être qui n'est formé d'aucun être préexistant, qui n'est que par la volonté de Dieu, cet être a la volonté de Dieu pour substance ou n'a point de substance du tout. On peut adopter la dernière alternative, mais en évitant le mot substance on ne changerait rien au rapport. Ainsi, dans un sens du moins, nous ne sommes pas hors de Dieu, nous ne sommes pas d'une autre substance que Dieu. Néanmoins nous sommes distincts de Dieu, nous sommes libres. Le mystère est donc celui de la création, et plus précisément, de la création d'un être libre. Nous en avons déjà marqué le lieu plus d'une fois, en nous demandant comment un être qui n'est proprement que la volonté divine elle-même arrive à posséder une volonté propre. C'est là, je le confesse, un véritable mystère, mais un mystère philosophique, dont aucun système ne peut s'affranchir sans retomber dans un spinosisme impuissant.

Le nœud est tranché par le fait. Notre existence propre est un fait, et l'existence de l'absolu une nécessité de la pensée. Quelques phénomènes intérieurs nous offrent une analogie équivoque avec ce que nous voudrions comprendre : nous voyons nos passions, qui ne sont d'abord qu'une expression, une fixation de notre volonté, acquérir une existence propre, une sorte d'indépendance, rallier à soi les éléments de notre être et lutter contre notre volonté. Mais ce fait d'expérience, auquel nous avons déjà fait appel, semble plus propre à nous égarer qu'à nous instruire sur l'idée de la création. Décidément cette vérité dépasse la portée de notre logique. Il n'y a pas moyen de combler l'abîme : il faut prendre courage et le franchir.

Mais une fois ce pas fait, une fois la doctrine de l'immanence de Dieu dans le monde et la doctrine de la création conciliées, sinon par l'intuition, que nous cherchons en vain, du moins par une foi énergique dans la raison qui les réclame toutes les deux, nous tenons un fil conducteur qui ne nous abandonne plus. Avec lui nous arrivons au seuil du sanctuaire où s'accomplit notre rédemption, au pied de la divine croix. Reprenons donc, à la lumière qui jaillit de ce foyer obscur, le récit de notre destinée.

La créature est de substance divine; la volonté créatrice est une avec son produit et ne s'en sépare point; ainsi la créature libre est divine par sa

substance, virtuellement : en s'unissant à Dieu par sa volonté, elle devient réellement divine. L'auteur de la chute — nous l'appellerons Adam — était une puissance divine, et l'humanité tout entière, toutes les créatures frappées par la chute étaient en Adam. Nous sommes Adam, et Adam c'est nous. Ceci est encore un mystère, mais c'est un mystère évident. La vérité morale, notre règle absolue, ne permet pas que le mal frappe un innocent. Dès lors, puisque nous subissons l'atteinte du mal, nous n'en sommes pas innocents.

Il semble donc que l'auteur de la chute fut plus qu'un individu pareil à nous, puisqu'il résumait en lui la substance de l'espèce. Cependant aujourd'hui chaque individu résume encore l'espèce et la contient tout entière en quelque façon. L'identité substantielle des hommes est en même temps une solidarité morale; nous contribuons par notre conduite au salut ou à la perdition de nos frères, si du moins il existe un lien entre le visible et l'invisible, et si la vie entière n'est pas un mensonge. Il y a donc dans l'individu quelque chose d'universel. L'humanité fait et souffre ce que fait et souffre chaque individu. L'humanité est une en elle-même, elle est une avec l'auteur de la chute; nous étions un dans la chute et par conséquent nous le sommes encore. Ainsi l'humanité est une et divine. La substance identique de l'humanité est au fond la première puissance divine, quoique cette puissance

personnelle ne s'absorbe pas dans l'humanité. Voilà le premier point.

Ensuite nous avons vu que l'humanité déchue est rappelée à elle-même par une seconde puissance, qui produit en elle une série de transformations, dont l'étude remplirait la philosophie de la nature et la philosophie de l'histoire. Ces transformations ne sont pas toutes morales dans leur forme, mais elles convergent toutes vers une fin morale. Il s'agit du rétablissement et de la confirmation définitive de la liberté, par conséquent aussi du rétablissement de l'instrument extérieur de notre activité, la nature, le corps, si c'est bien d'un rétablissement qu'il s'agit pour lui, et non pas plutôt d'une création subsidiaire. Quoi qu'il en soit, l'affaire essentielle est le redressement de la volonté.

Il n'y a proprement de volonté que chez l'individu. La crise suprême de la restauration dépend donc de l'acte libre d'un individu. Il faut qu'il se trouve enfin un homme qui veuille pleinement ce que Dieu veut, et la délivrance aura commencé. Elle sera accomplie, l'unité humaine sera restaurée, achevée, quand tous le voudront d'un même cœur. Il faut donc qu'il vienne un homme pur du péché pour opérer l'œuvre divine. L'humanité ne saurait le produire, mais elle peut le désirer, l'implorer et l'attendre. Dieu l'accorde, il naît dans une étable et reçoit le nom de Jésus. Jésus naît pur du péché originel; il est donc rendu à l'innocence, replacé

dans l'équilibre que le premier homme a perdu. Cette pureté est ensemble naturelle et surnaturelle, car Jésus est le terme de tout le travail de régénération accompli jusqu'alors dans l'humanité sous l'influence de la puissance réparatrice. Dans sa pénible ascension vers le bien, l'humanité doit retrouver d'abord la plénitude de la liberté de choix. Jésus est donc un homme pareil à chacun de nous, fruit béni des efforts et des soupirs de l'humanité tout entière, il ne s'en distingue que par sa pureté. Et comme le fruit contient la plante, Jésus contient aussi l'humanité tout entière. Le mouvement qui l'apporte est un mouvement universel; une puissance universelle réside en lui; sa mission est universelle: il doit accomplir la tâche de l'humanité.

Mais ce que dans son intelligence renouvelée l'humanité sent être son devoir, c'est au fond d'abandonner la position égoïste qu'elle a prise et dans laquelle elle s'est confirmée. La créature ne s'est réellement constituée que par le choix de cette position. Cette détermination fait tout son être, cette détermination est sa nature, nature fausse, et mortelle parce qu'elle est fausse, mais enfin c'est la sienne. Il s'agit donc pour elle de renoncer à sa nature, c'est-à-dire de mourir. Par l'intelligence qu'elle a reçue du Dieu sauveur, l'humanité voit qu'elle doit se sacrifier elle-même. Le fruit de l'action continue de la seconde puissance sur elle, c'est qu'elle a recouvré la liberté d'accomplir ce sacrifice.

Elle l'accomplit réellement dans la personne et

par l'acte de Jésus-Christ, qui est un homme et qui résume en lui l'humanité, car l'humanité n'a jamais cessé d'être une. L'humanité vit tout entière en lui, et s'il est pur comme individu, il porte néanmoins sur lui le fardeau de l'humanité.

L'humanité s'immole dans la personne de Jésus-Christ, elle meurt volontairement sur la croix de Jésus-Christ. Voilà pourquoi ce sanglant sacrifice est une expiation des péchés de l'humanité. L'humanité expie, pour nous servir d'un terme consacré, le plus souvent très mal compris, mais dont le véritable sens commence à poindre, l'humanité expie sa faute elle-même par une souffrance librement acceptée. Nous avons tous péché en Adam, nous avons tous porté la peine du péché en Jésus-Christ. Le caractère moral de l'économie universelle veut qu'il y ait identité entre l'auteur de la faute et le sujet de l'expiation. Nous ne pouvons pas être sauvés d'une peine méritée par le fait qu'un étranger souffre une peine imméritée, alors même que cet étranger l'accepterait volontairement, alors même que cet étranger serait un dieu. Non; mais comme Adam est nous-mêmes, Jésus, pour accomplir sa fonction rédemptrice, doit être nous-mêmes, en même temps, sans doute, qu'il est l'un de nous, en même temps qu'il est Dieu, comme nous le verrons. Ici le point est d'entendre que l'humanité se concentre en Jésus. Nous sommes coupables de la chute, nous sommes attachés à la croix dans une forme et d'une manière que nous ne comprenons point. Pour-

quoi? Parce que notre intelligence est encore obscurcie, parce que nous sommes encore trop charnels, parce que notre régénération morale n'est pas assez avancée. Mais quand la sympathie et la charité auront assez développé notre conscience pour nous faire sentir la chute d'Adam au fond de nos entrailles, quand nous nous connaîtrons assez profondément pour nous repentir de la chute d'Adam; je dis pour nous en repentir, et non pas seulement pour nous en affliger; alors aussi nous nous sentirons un avec Christ, alors nous serons réellement attachés à la croix de Christ, car nous concentrerons comme lui dans le foyer d'une âme ardente et pure toutes les douleurs et toutes les souillures de l'humanité; alors, unis aussi au Verbe divin, nous serons réellement des chrétiens, nous serons les membres du corps de Christ, qui est notre tête et le premier des rachetés.

Ainsi, Jésus est un homme qui naît pur du péché originel, parce que l'humanité, conduite par le Verbe, est arrivée au point de concevoir la pureté, de désirer qu'il naisse un homme pur. Elle le demande, et Dieu exauce sa prière. Jésus est un individu, mais c'est l'individu central, l'individu par excellence, en qui l'humanité se concentre plus particulièrement qu'en aucun autre, parce qu'il est le fruit de son suprême effort. L'humanité s'y concentre parce qu'il réalise l'idée de l'homme, il est universel parce qu'il le veut, il est universel par sa charité. Pur du péché comme individu, mais ren-

fermant en lui l'humanité, il peut expier la faute de l'humanité par son obéissance et par son sacrifice.

Tel est l'un des côtés, l'un des côtés seulement de l'idée du Christ : il est l'humanité. Mais, d'autre part, il est le Verbe. Il est la puissance restauratrice; la puissance restauratrice est substantiellement unie à sa personne, elle est incarnée dans sa chair. Ce miracle n'est point un désordre : sans le pénétrer entièrement, nous y reconnaissons cependant la perfection de l'ordre. Appliquons à la seconde puissance ce que nous avons dit des puissances divines en général, savoir qu'elles sont les puissances de l'univers, qu'elles habitent dans la création et ne se séparent point de leur ouvrage. Nous reconnaîtrons évidemment que l'abaissement du Verbe et la souffrance du Christ divin commencent avec la chute, puisque dès le moment de la chute, la puissance restauratrice, le Verbe entre en rapport avec la créature déchue, c'est-à-dire qu'il commence à s'unir avec elle. La puissance restauratrice unie à la créature agit dans la créature et souffre avec la créature pendant tout le cours de la restauration, puisque rien ne se produit sans son concours, sans sa présence, et que rien de vraiment bon ne se produit avant l'avènement de l'humanité. La liberté qui reparaît dans l'homme n'est pas seulement un effet de cette puissance. Elle témoigne en nous de la présence réelle du Sauveur. C'est lui qui fait contre-poids à l'impulsion de notre nature dépravée (de la primitive liberté changée

en nature), et qui par là produit la liberté dans la mesure dont nous en jouissons. Tandis qu'il plane au-dessus de nous comme une Providence, il est substantiellement en nous, dans la créature dégénérée; il y est en germe, dépouillé de ses rayons, dépouillé de sa divinité, assujetti aux conditions d'un développement orageux et pénible. La puissance divine s'unit graduellement à la créature : à mesure que l'humanité se purifie, l'assimilation devient plus complète. L'union des deux principes, séparés durant toute l'histoire, s'accomplit en Jésus-Christ. La naissance de Jésus, pur du péché, lui fait faire un pas décisif. Le Dieu restaurateur est uni à l'humanité en Jésus d'une manière toute nouvelle, dès la naissance de Jésus, précisément parce que la purification graduelle de l'humanité sous l'influence du Verbe est arrivée à son terme avec Jésus. Enfin cette union se consomme, elle devient absolue par l'acte moral dans lequel Jésus-Christ repousse la tentation. Dès ce moment le Verbe et l'humanité sont identifiés d'une manière indissoluble dans une même personne individuelle : il n'y a qu'une volonté, il n'y a qu'une conscience, par conséquent il n'y a qu'une personne. C'est cette personne qui expie la faute de l'humanité en abandonnant librement sa vie.

L'humanité meurt en elle, elle abandonne sa nature, ainsi la faute est effacée; — le Fils, la seconde personne de la Trinité, meurt aussi, car il

est inséparable de l'humanité. Il meurt pour le salut de l'humanité, et l'humanité ne saurait être sauvée sans sa mort. Mais il ne meurt pas pour dispenser l'humanité de mourir. Il meurt pour rendre possible la mort de l'humanité, il meurt parce qu'il est l'humanité.

Tels sont les traits généraux de la doctrine du Christ, tels qu'ils découlent naturellement de nos prémisses philosophiques. Je maintiens absolument la rédemption par le sang de Jésus-Christ, mais j'évite de m'appuyer sur la substitution d'un débiteur à l'autre, qui me paraît venir des compositions du moyen-âge et n'a plus de sens qu'en droit civil. J'ai tenté de concilier le sacrifice du Verbe pour l'humanité avec les besoins de la conscience morale sur lesquels repose en définitive toute l'autorité du christianisme, en prenant l'humanité de Jésus un peu plus au sérieux que l'orthodoxie ecclésiastique n'a jusqu'ici coutume de le faire. Enfin et surtout, convaincu de la suprématie absolue de la vérité morale, je me suis efforcé de retrouver le sens moral de tous les éléments du dogme auquel notre espérance est attachée. Aujourd'hui je n'ai pu vous donner qu'une ébauche très imparfaite de cette théorie. Dans la leçon prochaine j'essaierai de l'éclaircir et de la justifier.

TREIZIÈME LEÇON

XLV. *L'accomplissement de la restauration exige que l'Humanité se charge elle-même de la purification opérée jusqu'ici par la puissance restauratrice. Il faut qu'elle abandonne volontairement la position qu'elle a prise par la chute; il faut qu'elle se dépouille de sa nature, et pour cela, qu'elle en comprenne la misère. Tel est le sens des souffrances de Jésus-Christ : l'abandon volontaire de la nature humaine fait en lui par l'Humanité est le côté intelligible de sa mort expiatoire.*

XLVI. *La puissance restauratrice s'étant identifiée absolument en Jésus-Christ avec l'humanité purifiée, n'y produit plus rien sans le subir. Ainsi la Passion et la mort de l'Humanité sont en même temps la Passion et la mort du Fils éternel. Il fallait que l'Humanité mourût, et elle ne pouvait mourir qu'avec le Fils et par l'initiative du Fils.*

Remarque : Ce rapport de réciprocité n'est pas entièrement nouveau, mais il se produit ici d'une manière absolue. Le sacrifice de Jésus-Christ sur la croix n'est que la crise décisive de la restauration, préparée par toute l'histoire antérieure et qui doit s'achever dans toute la suite des temps.

XLVII. *Le mystère du christianisme se reproduit tout entier dans chaque chrétien. Le salut est une mort volontaire par laquelle la nature humaine transformée s'unit substantiellement à Christ. Ainsi la sanctification et le salut sont une seule et même chose.*

L'humanité est sortie de sa relation naturelle avec Dieu. Elle a brisé le lien vivant qui l'unissait à son père. Au lieu de mettre le sceau à sa divinité, virtuelle au point de départ, elle en a rendu la réalisation impossible, du moins à ses propres efforts. Cependant c'est la divinité réelle de l'homme

qui était et qui est encore le but. L'idéal humain ne se trouve que dans l'homme-dieu, sorti de Dieu, mais rentrant incessamment en lui, possédant d'une manière assurée la forme de dieu et la vie de Dieu, manifestant Dieu dans le monde comme le dieu de ce monde et l'organe du Dieu éternel. La réalisation de ce but dépendait d'un acte moral, d'une détermination de la liberté, qui s'est prononcée dans le sens contraire. Si la chute est d'une portée infinie, c'est que l'auteur de la chute possède une valeur infinie.

Mais en succombant à l'épreuve, l'homme perd, avec la divinité promise, la liberté qu'il possédait déjà. Ainsi, la créature déchue ne peut pas se relever par un acte moral, quoique sa réhabilitation soit irrévocablement attachée à cet acte moral. Cependant elle n'est pas absolument abandonnée : l'amour éternel l'accompagne, il la ramène graduellement à sentir son mal, à désirer d'en être guérie, il lui rend, par la communication d'un principe nouveau, une liberté limitée, et il mesure ses progrès à ses efforts. Le mouvement de restauration qui remplit la première période de l'histoire aboutit à ce point, que la conscience de sa valeur absolue, de sa divinité virtuelle, pénètre l'homme individuel. L'homme-dieu est le sage idéal du Grec, le Messie attendu du Juif. Le Grec et le Juif savent également quel est le but, ils savent également que la réalisation de ce but ne peut être obtenue que par l'activité

morale, par la volonté de l'homme individuel. L'insuffisance de leurs moyens et de leurs efforts frappe d'une langueur pareille leur pensée arrivée au même terme par des chemins opposés, et leurs civilisations se confondent dans une même douleur, dans une même prière : « Qui comblera le vide entre ma faiblesse et l'immensité de ma destinée ? Qui surmontera la barrière de la nature et qui, sans s'égarer, relèvera l'infinie liberté enchaînée au fond de l'âme? Ce ne seront ni l'essénien, ni le platonicien, qui veulent sortir d'eux-mêmes et qui n'y parviennent point. Il ne faut pas se perdre, il faut se posséder en se donnant. La nature, que nous avons déchaînée, la nature, qui pesait d'abord au-dessus de l'homme et qui l'écrasait, elle n'est point encore vraiment surmontée, elle s'agite en nous, elle nous étourdit et nous égare; il faut la faire mourir, cette nature, il faut la faire mourir rebelle, afin qu'elle revive soumise. Il le faut. Qui le fera? — C'est le juste, c'est le saint, car il n'est besoin d'autre chose que d'accomplir enfin la justice et la sainteté. Le but est immuable : il faut que l'homme se subordonne à Dieu, qu'il se veuille lui-même pour Dieu, en un mot, qu'il aime Dieu. Aimer n'est pas une des conditions, aimer n'est pas l'unique condition du salut, aimer, c'est le salut lui-même.

Mais dans l'état d'innocence du premier Adam, sa nature n'étant autre chose que la relation qui l'unissait à Dieu, aimer Dieu signifiait pour lui

s'affermir dans cette relation, accepter sa nature. Maintenant, au contraire, qu'il s'est déterminé d'une manière égoïste, sa nature est l'égoïsme, c'est-à-dire l'exclusion de Dieu : pour se subordonner à Dieu il faut qu'il abandonne sa nature et qu'il revête une nature opposée, il faut qu'il fasse mourir sa nature. L'amour pour Dieu, qui était d'abord la confirmation, l'accomplissement de son être, en est devenu le sacrifice. Il faut donc qu'il se sacrifie. L'amour divin seul est capable de prendre une telle décision et de l'accomplir.

Cependant c'est du sacrifice de l'homme qu'il est besoin pour expier et pour transformer l'égoïsme de l'homme. Si l'œuvre de la rédemption est une œuvre morale, il faut que l'agent en soit un homme véritable. Pour la conscience comme pour la philosophie de l'histoire, Jésus-Christ est bien l'homme-Dieu, mais non pas un homme et un Dieu, car alors on aura beau faire, l'homme disparaîtra toujours dans le Dieu. La doctrine des deux natures, vraie au fond, et bien supérieure aux hérésies contre lesquelles elle est dirigée, dessavoure pourtant l'Evangile, dans la forme où l'absence de toute conciliation réelle de ses éléments conduit la plupart des théologiens à la présenter. L'Evangile réclame absolument la réalité, c'est-à-dire la simplicité de l'humanité dans Jésus-Christ. La pureté de Jésus-Christ me touche et j'y vois une portée infinie, mais c'est à condition qu'elle ait une valeur morale

Si la pureté de Jésus-Christ résulte de sa nature et de l'impossibilité où il se trouvait de pécher, le récit sublime de la tentation n'a plus de sens. La prière du jardin des oliviers : « Que cette coupe passe loin de moi, » me déconcerte, mais elle ne m'émeut plus, car je n'y attache plus d'idée. Ce que je comprends seulement, c'est que, dans le cas où cette manière de voir serait juste, la distinction pratique entre le bien et le mal n'existait pas pour le Sauveur, puisqu'il lui était naturellement impossible de faire le mal: proprement il n'y aurait donc eu pour lui ni bien ni mal, et son œuvre surnaturelle ne serait pas morale.

Je ne puis dès lors reconnaître en Jésus, du moins au commencement de sa carrière terrestre, que la nature humaine, mais la véritable nature humaine, et non pas la nature humaine corrompue et emprisonnée dans les limites d'une particularité accidentelle, d'une particularité d'étroitesse et de péché. Jésus est un homme et c'est l'homme, car il est pur. Un homme pur ne pouvait pas sortir naturellement de l'humanité dégénérée. Sa venue est un miracle, mais un miracle de l'ordre moral. Il est le fils de l'homme, comme il aime à s'appeler, mais il est aussi le produit d'une nouvelle création, d'un acte absolu de Dieu. En cela même il ne sort pas de la nature, il l'élève: tout homme est une créature de Dieu, nous l'avons vu; mais les frères de Jésus sont créés dans les conditions de la chute,

tandis qu'il est créé dans la pureté primitive. L'innocence de la première créature provenait de la première volonté créatrice; celle de Jésus vient de la volonté restauratrice, qui est unie en quelque mesure à la nature primitive dans tout individu, et qui l'est en Jésus d'une manière nouvelle et plus intime, marquée précisément par sa pureté. Jésus est le nouvel Adam, libre comme le premier, exposé à la tentation comme le premier; mais il la surmonte et il accomplit la tâche à laquelle le premier avait failli. Il est LE FILS DE L'HOMME au sens littéral, non le fils d'un homme, mais le fils de l'humanité, car entre le premier Adam et lui il n'y a qu'une génération, comprenant toute l'humanité qui n'a pas connu Jésus-Christ. Jésus est l'accomplissement, Jésus est la vérité de l'humanité. Il réalise en lui-même, pour la première fois et le seul sur la terre, l'humanité véritable, et telle est aussi sa divinité.

Ce qui met obstacle à l'intelligence de la parfaite humanité de Jésus-Christ, ce n'est pas que l'Eglise se fasse une trop haute idée de lui; c'est que nous nous faisons de nous-mêmes une idée trop basse. Et cette idée basse de notre nature nous empêche de parvenir à l'humilité véritable, à l'humilité du repentir. L'animal ne peut pas avoir honte d'être animal, ni la plante d'être plante; mais le roi du monde, l'esprit universel de la nature et de l'histoire, celui qui devait être le verbe de Dieu dans

la création, celui-là doit s'abîmer dans la poussière en se trouvant tel qu'il est. Nous ne nous comprenons pas nous-mêmes, et comment le pourrions-nous? La parfaite intelligence de soi-même ne correspond-elle pas à la parfaite réalisation de soi-même? Et la tâche absolue de l'humanité dans l'histoire n'est-elle pas de se réaliser elle-même? Tout être libre est un problème; il est ce qu'il se fait, et ce qu'il a fait, c'est ce qu'il comprend. Si l'homme n'était pas l'esprit de la nature, il ne chercherait rien dans la nature; s'il n'était pas l'esprit de l'histoire, il ne chercherait rien dans l'histoire. Mais quand les sages de la Grèce ont entrevu l'unité de l'homme et de Dieu, quand Esaïe a chanté Dieu descendant parmi les hommes, c'est que les temps approchaient. Et si maintenant nous pouvons parler sans voile, c'est que les temps sont accomplis, c'est que l'humanité s'est enfin trouvée, c'est que son Messie est venu.

L'homme se faisant Dieu, tel est l'idéal du païen; Dieu se faisant homme, telle est l'espérance du Juif: tous deux possèdent la vérité, mais leurs pensées se confondent.

S'il y a création nouvelle dans la naissance de Jésus, ce n'est pas toutefois une création sans rapport avec ce qui la précède, avec les révolutions de la nature jusqu'à l'apparition de l'homme individuel, avec les mouvements de l'humanité dans la période où s'élabore la conscience réfléchie, et sur-

tout avec le développement de cette conscience. La naissance d'un homme pur est une réponse à tous les efforts sincères des hommes pécheurs pour atteindre la pureté. Idéal de la sagesse, accomplissement de la prophétie, exaucement de la prière, Jésus apparaît quand la terre est prête à le recevoir.

Nous avons cru marquer le trait caractéristique de l'individualité, en disant d'une façon générale que l'individu est le produit d'une seconde création, qui s'accomplit au sein de la première, dans des conditions préparées et proposées par la créature morale primitive, substance, mère et matière de l'univers. Ainsi l'individualité est une forme que reçoit la substance universelle, mais cette forme est un don immédiat de Dieu : ce don est la communication d'une divine étincelle; d'où suit la valeur distincte que nous attribuons à chaque individu en particulier, ainsi que l'immortalité personnelle. Cette doctrine associe le dualisme des Grecs au panthéisme spiritualiste, et tout en conservant la vérité relative qu'ils renferment l'un et l'autre, elle vient les fondre ensemble dans l'idée de la création. Comme ce point de vue nous donne la clef de la restauration universelle, nous en trouvons à son tour l'achèvement et l'explication dans la personnalité qui forme le centre et le sommet de l'œuvre du salut. Jésus est le centre de l'humanité et la clef de l'individualité. Lui aussi est une forme

dans laquelle se réalise le principe universel du monde, mais c'est la forme absolue. Lui aussi est produit directement, selon la condition amenée par les efforts antérieurs de la créature déchue : la condition de son avènement, c'était que l'humanité fût arrivée à comprendre son rapport avec la nature et avec Dieu ; il fallait, pour qu'il parût, que les individus eussent la conscience et de la valeur absolue de leur essence et de l'impossibilité où ils se trouvent de réaliser cette essence infinie ; il fallait que l'homme comprît que le siége de son mal est dans sa volonté, et que le problème universel dépend de la volonté. Jésus aussi est l'exaucement d'une prière, et cette prière que le Fils a inspirée, cette prière qui s'élève du milieu des Juifs et du milieu des Grecs, c'est-à-dire du sein de l'humanité tout entière, c'est qu'il naisse un homme parfait. Le Christ est l'homme parfait, l'individu absolu. Il est donc l'esprit de la nature et de l'histoire, c'est le dieu du monde arrivant, par le concours et la grâce suprême du Dieu supérieur au monde, à la possibilité de sa réalisation intégrale. Il se réalise en effet librement, il se pose ce qu'il est, savoir le fils de Dieu, il se proclame Dieu par l'obéissance et par la charité.

La manière dont je conçois le christianisme repose sur l'idée que l'homme est divin dans son essence, parce que les puissances divines habitent dans la créature et que le producteur ne se sépare

point de son produit. En y regardant avec quelque attention on reconnaîtra que cette doctrine de l'immanence de Dieu dans l'homme repose sur une base tout à fait indépendante de la trinité des puissances divines dans le monde, qui peut servir à nous l'expliquer. En effet, elle découle nécessairement de la place que nous avons faite à la volonté, disons mieux, elle est virtuellement impliquée dans tout essai de comprendre le monde comme un ordre moral. Si, comme le dit Kant, et comme je le crois avec lui, il n'y a rien de véritablement bon qu'une volonté bonne, il est clair que l'homme, étant appelé à la pureté morale, à la perfection de la volonté, est appelé à posséder le bien véritable; ou plutôt, comme la volonté est son moi, son essence, il est appelé à devenir le bien véritable; or entre le bien véritable et la nature divine, nul ne saurait découvrir une différence quelconque. Mais l'on ne devient que ce qu'on est. Si l'homme est appelé à réaliser le bien véritable, il est appelé à revêtir la nature divine; et s'il est appelé à revêtir la nature divine, c'est qu'il la possède. L'homme est donc véritablement de nature divine. Il le devient effectivement en Jésus-Christ. L'homme est le Dieu qui devient Dieu, procédant du Dieu éternel. L'homme est le Dieu immanent dans le monde, procédant du Dieu supérieur au monde et libre créateur du monde. Cette humanité glorieuse réalisée en Jésus-Christ est l'esprit de la nature : par conséquent,

Jésus exerce de plein droit la toute-puissance sur la nature. Ce qui nous semble miracle, c'est l'affranchissement de la nature qui, retrouvant en lui son principe, lui obéit spontanément. Rien de plus naturel que le miracle : le miracle apparent est l'ordre véritable, tandis que la fatalité qui rend la nature absolument étrangère au monde moral semble bien plutôt l'accident et le désordre. Les miracles de l'Evangile, s'ils étaient prouvés, rendraient manifeste à l'expérience ce que les cœurs droits persistent à croire en dépit de toute expérience : la toute-puissance de la sainteté, la souveraineté réelle de l'ordre moral. Mais ce qui semble prouvé, du moins, c'est que Jésus s'attribuait des miracles et qu'il était de bonne foi. Nous pouvons y croire avec lui. Il y a là non pas un cercle, mais une gradation. Les miracles de Jésus sont un motif de lui attribuer une sainteté absolue, que nous ne saurions constater directement, et la raison de croire à la réalité des miracles mêmes, c'est qu'il était sincère. Si le Jésus de l'Evangile n'avait point existé, si ces récits n'étaient qu'une légende, il faudrait sans doute se représenter d'une autre manière la restauration de l'humanité. Mais une telle figure, un tel langage ne s'inventent pas. On remarquera d'ailleurs que la critique historique doit équitablement changer de mesure, suivant que l'apparition d'un saint, seigneur de la nature, Dieu visible parce qu'il est saint, se présente comme rompant avec

toutes les notions du possible, ou qu'elle paraît, au contraire, impliquée dans la conception d'un ordre moral régnant sur le monde. Le Fils de l'homme gouverne donc la nature par le mouvement intérieur de son âme. Puis, comme il concilie la nature et l'esprit dans son humanité, il fait évanouir la résistance que la nature oppose à l'esprit, auquel il rend ainsi sa liberté primitive. Il délivre l'esprit de l'esclavage et le met en état de poursuivre le bien, où il le conduit par son amour. Telle est l'œuvre spéciale de Jésus pour nous, l'élément essentiel de la délivrance ou de la rédemption que sa vie et sa mort nous procurent. Le complément de l'œuvre, il l'accomplit en nous et par nous.

Cette manière d'envisager la personnalité de Christ nous semble satisfaire les besoins du cœur et ceux de l'intelligence. Le cœur veut l'humanité et la divinité de Jésus-Christ, mais il les veut identiques, sinon l'unité de sa personne n'est qu'une vaine affirmation. Le cœur ne se contente pas d'un semblant d'humanité; il lui faut un Dieu qui soit réellement descendu dans l'homme et qui, par conséquent, ait traversé son histoire. La raison réclame à la fois un Dieu dans le monde et un Dieu hors du monde, un Dieu historique et un Dieu éternel.

Cependant je n'ai exposé que la moitié de ma pensée. Loin de contester ou d'atténuer la divinité de Jésus-Christ, mon but est de l'établir d'une manière intelligible en la conciliant avec son humanité

dans l'unité réelle d'une personne. C'est là ce que le dogme historique demande ; c'est aussi, nous le verrons, ce que demande l'idée philosophique d'une restauration de la créature morale. Ce que j'entreprends, c'est de traduire la formule orthodoxe en pensée. Je viens d'exposer comment Jésus-Christ peut être homme, en relevant l'élément divin de son humanité : cherchons maintenant l'élément humain dans sa divinité, et montrons en lui l'incarnation de Dieu. Pour cet effet, il convient de remonter encore une fois à l'origine de toute histoire.

La lutte et l'opposition ont été introduites dans le monde par la déviation d'un principe sorti de Dieu, principe libre parce qu'il était de substance divine, sans que sa liberté fût absolue, parce qu'il n'était pas Dieu. La liberté de l'être créé était donc relative, relative à la volonté qui lui donnait la vie, c'est-à-dire qu'il avait une loi. En se déterminant contrairement à sa loi, il s'est constitué lui-même en principe de résistance. Cette résistance insensée le condamnerait à la contradiction absolue, à l'éternité de l'agonie, s'il n'était rappelé à lui-même par l'influence d'un principe divin, dont l'activité distincte ne se manifeste que depuis la chute, dans l'intérêt de la créature. C'est la volonté que le but de la création soit atteint, même si la créature venait à faillir. D'abord impliquée dans la volonté créatrice, la chute la dégage et la met en

opposition avec cette volonté créatrice qui tend à ce que la détermination libre de la créature produise son effet. De ce déploiement de la grâce date l'histoire, qui est *une* dans son essence, et dont la formule est le retour d'un principe originellement divin, mais dévié, à la condition qui lui était destinée, par l'activité d'un principe divin.

Ainsi l'histoire offre deux mouvements opposés et convergents : la transformation du principe de résistance par l'effet du principe de grâce, qui est ici la force active, et la réalisation de cette force dans l'élément de résistance. L'un et l'autre viennent aboutir à un troisième terme, produit commun des deux principes : c'est le premier transformé par le second, ou le second manifesté dans le premier; c'est un principe nouveau distinct des deux précédents; c'est le commencement et la fin de l'un et de l'autre.

La restauration embrasse le monde, les lois de la restauration sont les lois universelles ; elles constituent la logique des choses. Partout nous rencontrons deux facteurs : un principe ancien, dévié, qu'il s'agit de ramener à son état primitif, et un principe nouveau, un principe de mouvement, qui combat l'ancien et qui cherche à se réaliser dans un produit nouveau. Le retour en arrière de l'un et le progrès de l'autre ne forment qu'une seule et même évolution. Tout progrès est une restauration, et toute restauration est un progrès. Synthèse de

l'élément ancien et de l'élément nouveau dans un résultat commun, qui forme un nouveau point de départ, jusqu'à la fin: telle est la loi de l'univers, qui se reflète dans toutes ses parties. Ainsi, dans l'évolution de la pensée philosophique, Fichte combine Kant et Leibniz, ainsi Hegel est en progrès sur Schelling, parce qu'il ramène Fichte. Ainsi l'histoire moderne date de la renaissance, qui a modifié le moyen-âge par l'antiquité.

Formule générale : un principe de résistance qui est le milieu, la matière, l'objet; un principe actif qui se réalise dans l'objet en le transformant; c'est la cause, c'est le sujet. Les périodes sont marquées par l'apparition d'un produit où les deux puissances coexistent et se concilient dans une mesure quelconque. Ce produit est le résultat des efforts antérieurs; mais il constitue en même temps une création nouvelle et originale, il est immédiatement donné ; comme l'inspiration du poète est un don, qui suppose l'effort de sa volonté et qui pourtant dépend d'une autre cause; car le poète, qui a le sentiment de ses efforts, ne sait pas lui-même d'où vient l'éclair de son génie.

Dans la nature, le principe spirituel du mouvement cherche à transformer la force devenue inerte dans la matière, principe de résistance, pour exister en elle à titre de force, à titre d'esprit. La ferveur du travail s'apaise quand le principe du mouvement est effectivement arrivé à se

réaliser parfaitement dans la matière, dont il fait son organe.

L'homme n'est donc pas seulement l'accomplissement de la nature, il fixe également en lui-même le principe divin qui poussait la nature à s'accomplir : il marque le retour de la nature à la spiritualité primitive de son essence, mais il est aussi, ou du moins il est appelé à être une incarnation de l'esprit nouveau, de la puissance restauratrice.

Cependant avec la naissance de la race humaine, le mouvement n'est pas arrêté. Peut-être la venue de l'homme naturel, de l'espèce, ne devait-elle être qu'une halte et non pas un terme. Peut-être faut-il admettre que l'homme, replacé dans la liberté primitive à l'origine du monde actuel, appelé à se déterminer de nouveau et à consolider l'œuvre de la restauration, lui a imprimé un nouvel ébranlement par une nouvelle faute. Cette supposition n'est point exempte de difficultés ; on pourrait, je crois, s'en passer sans compromettre aucun principe essentiel pour la pensée, pour la conscience morale et pour la foi chrétienne ; mais elle paraît conforme au récit de la Bible, qui distingue de la chute du premier couple humain sous l'influence du serpent, la chute primitive des esprits, à laquelle on a souvent attribué l'origine de la matière. Le développement rigoureux du principe spiritualiste en philosophie conduit à se représenter la matière comme une intelligence obscurcie, comme une force enchaînée.

Dans la tradition religieuse, la réalisation du mal moral antérieurement à la chute d'Adam et d'Eve se fonde sur le récit de la tentation et sur toute la doctrine du tentateur. Pour écarter l'idée d'une chute antérieure à la création d'Adam, tout en conservant ce récit, la théologie devrait pousser le symbolisme très loin, jusqu'au panthéisme peut-être, ou bien se jeter dans le manichéisme. Mais comment une chute spirituelle à laquelle l'humanité serait restée tout à fait étrangère aurait-elle pu modifier la condition de l'humanité? Et pourtant l'influence d'un tentateur personnel la modifierait profondément. Cette considération doit amener les chrétiens attachés à la lettre au point où nous sommes arrivés, c'est-à-dire à considérer l'introduction du mal comme une crise universelle antérieure à la création visible. De plus, la supposition d'une seconde chute rend compte assez naturellement de l'origine de l'Histoire. Pratiquement, ces questions n'ont qu'une importance secondaire, c'est pourquoi nous n'y voyons qu'à demi. Tout ce qui importe, c'est que suivant l'esprit du christianisme, le péché originel ne peut signifier autre chose que l'universalité de la chute quant à l'humanité. Soit donc que l'évolution historique continue simplement le procès de la nature pour le conduire à sa fin, ou bien qu'elle tire son origine d'une nouvelle crise de la liberté; nous constatons dans l'histoire, plus évidemment encore que dans la nature, la présence

du principe spirituel et divin au milieu d'un élément de résistance, et les efforts de l'esprit pour se réaliser lui-même dans cet élément de résistance, en le soumettant et en se l'assimilant. Ces efforts préparent une création nouvelle; le terme naturel en est le désir que l'humanité conçoit de cette création, leur terme véritable, l'exaucement de ce désir par l'acte immédiat de Dieu. L'analogie est parfaite. Seulement, dans ce nouveau procès, les deux facteurs sont élevés à des puissances plus hautes. Dans le premier, l'élément de résistance était la matière, et le but désiré et accordé, l'existence spirituelle, la conscience, la subjectivité, l'humanité. Maintenant l'élément qui résiste et subit les transformations est précisément la conscience humaine; c'est la conscience qui est liée par ces chaînes d'obscurité dont parle une épître; c'est elle qui est matérialisée par l'adoration d'un Dieu matériel; c'est elle qu'il s'agit de réduire, c'est elle que le principe divin veut s'assimiler, c'est en elle que l'Esprit veut pénétrer, c'est dans l'esprit de l'homme qu'il veut s'incarner. Le terme naturel de cette évolution est son accomplissement idéal, le sentiment répandu dans l'humanité que Dieu doit s'unir à l'homme dans un sujet parfait, et le désir d'une telle union. Son terme surnaturel est l'acte divin par lequel cette prière sera exaucée, la naissance de Jésus-Christ.

Ainsi la venue de Jésus-Christ sur la terre n'est

pas seulement la naissance d'un homme nouveau, pur du péché, c'est la réalisation dans la nature humaine de la Parole qui pousse toute l'histoire à sa fin; c'est la naissance de l'Oint éternel, c'est l'union absolue de l'essence divine à l'humanité. Mais cette union est préparée par tous les mouvements de l'histoire; elle arrive dans l'accomplissement des temps, et dans ce sens elle est naturelle. L'incarnation de la puissance divine dans l'humanité, l'union de l'humanité et de la divinité dans une même substance était déjà le but de la naissance d'Adam, cette union était préparée pour Adam, il dépendait de sa volonté de l'accomplir dès l'origine et de sceller la divinité dans l'humanité. Mais au lieu de s'identifier avec la divinité, il l'a exclue. C'est sa chute qui, en rendant la naissance de Jésus-Christ nécessaire à la réalisation des fins suprêmes, l'a aussi rendue possible, et c'est pour cela, sans doute, que Jésus-Christ s'appelle constamment le Fils de l'homme. Il l'est dans le sens le plus rigoureux. L'humanité est sa mère, et il commence une seconde humanité.

L'identification des deux principes est donc une œuvre graduelle, une œuvre universelle, et dans ce sens une œuvre naturelle, même dans son terme surnaturel et miraculeux. Au fond, puisque la liberté dont nous jouissons depuis la chute ne peut être qu'un don de la grâce, une communication du Verbe réparateur, il faut avouer que les deux na-

tures sont en chacun de nous, que leur union est préparée pour chacun de nous, et qu'elle s'accomplira lorsque notre humanité sera parfaitement régénérée. Mais c'est en Jésus que cette union s'est consommée pour la première fois. Lui seul l'a consommée sur la terre d'une manière absolue; et ce qu'il importe surtout d'observer, il l'a consommée pour tous, car c'est parce qu'il l'a consommée, que nous pouvons aussi la réaliser progressivement. L'union des deux natures est dont un fait universel en même temps qu'elle est un miracle absolument individuel.

Mais ce qui suit est plus important encore : la consécration divine de l'humanité en Adam devait s'accomplir par l'acte même d'Adam. De même l'union effective de la nature humaine et de la nature du Verbe en Jésus-Christ s'accomplit par l'acte de Jésus. Il est Dieu, mais c'est lui qui, né pour être Dieu, s'est fait Dieu.

La tentation de Jésus-Christ, dont l'Evangile nous a conservé le mystérieux récit, est le point où se concentrent tous les intérêts du ciel et de la terre. Là se décide la grande affaire, là se joue la partie du monde et de Dieu. Celui qui a été préparé, qui par la grâce de Dieu a été demandé, puis donné pour réconcilier définitivement Dieu et le monde se chargera-t-il de cette tâche ? Lui, le nouvel Adam, ne faillira-t-il point aussi ? L'Evangile n'a pas craint de nous dire que la question était ainsi posée et

que les destinées de l'univers étaient confiées tout entières à la liberté morale de la créature nouvelle. Oui, Jésus pouvait faillir, et cela seul fait la moralité, cela seul fait la vérité de son œuvre expiatoire. S'il ne pouvait pas faillir, comment aurait-il été tenté? Le rusé séducteur pouvait-il s'y méprendre? Au lieu de s'approcher de Jésus, n'aurait-il pas dit, comme les démons dans le corps des malades après que Jésus eût surmonté l'épreuve décisive : qu'y a-t-il de commun entre toi et moi? Non, il n'y a rien dans l'Evangile qui ne soit sérieux. L'Oint du Seigneur pouvait donc faillir. L'humanité ne s'est pas trompée, l'union de la nature divine et de la nature humaine, la réconciliation du monde avec Dieu s'accomplit réellement par un acte moral, par un acte libre. Jésus réalise en lui-même cette union préparée pour lui, et par son moyen pour l'humanité. Il confirme ainsi, par son acte personnel, la pureté qu'il doit à la grâce, et transforme son innocence en sainteté. Alors sa nature étant parfaitement homogène à la nature divine, la pénétration réciproque est accomplie, et le Verbe est incarné en lui actuellement d'une manière absolue, comme il l'était virtuellement dès sa naissance.

La tâche qu'il a librement acceptée, il la poursuit dans l'admiration des anges. De nouvelles tentations viennent l'assiéger, une sueur de sang l'inonde, mais la puissance de Dieu qu'il a revêtue le

soutient. Enfin l'humanité, qu'il contient tout entière en sa personne, parce qu'il est le fruit du travail de l'humanité tout entière aussi bien que le don de Dieu, l'humanité se lave du péché, non dans la souffrance, mais dans l'acceptation de la souffrance, et rend son âme à Dieu sur la croix pour ressusciter en lui. C'est en mourant avec elle que Dieu a persuadé à l'humanité de mourir. C'est la vie totale de l'humanité résumée dans le Christ qui concilie avec la justice éternelle notre rédemption par le Christ. Cette justice n'est que l'amour, mais l'amour veut notre bien, et le bien de l'ennemi injuste est de se rendre, afin qu'il ne soit plus injuste; le bien du cœur endurci est de se fondre; le bien de l'égoïsme est de mourir. Voilà pourquoi l'amour de Dieu nous a persuadé de mourir en s'offrant lui-même à la mort avec nous et pour nous, car le Verbe éternel de Dieu meurt sur la croix avec le premier-né de l'humanité nouvelle, qui a restauré dans sa personne la divinité de sa nature première, et qui par là-même en a fait la demeure du Dieu rédempteur et s'est identifié avec lui.

En résumé, l'on peut distinguer par la pensée l'humanité et la divinité de Jésus-Christ sur la croix; mais il faut reconnaître avant tout que son humanité même est divine. Virtuellement divine dès sa naissance, parce qu'il naît pur du péché, elle le devient actuellement par son triomphe sur le tentateur. Dès lors elle est propre à ne former avec

le Verbe réparateur et créateur qu'une seule personnalité concrète. Il n'y a qu'une seule volonté, il n'y a qu'une seule conscience, et par conséquent il n'y a qu'une seule personne. L'humanité de Jésus est divine, parce que c'est l'humanité véritable. Et réciproquement la divinité de Jésus est humaine: l'union du Verbe à notre nature est la condition du salut pour l'humanité toute entière et pour chaque individu. Il n'y a de salut que dans la sanctification, il n'y a de sanctification que par la grâce, la grâce est une communication de substance et de vie, la sanctification c'est l'incarnation du Fils.

Enfin il importe de remarquer que la sanctification de l'humanité en Christ et son union absolue avec le Verbe sont l'effet de la liberté morale de Jésus homme, qui écrase la tête du serpent par sa fidélité parfaite, et dont l'acte spontané consomme ainsi l'œuvre de toute l'histoire. Si l'on ne reconnaît pas cette vérité capitale, les récits de l'Evangile sont inexplicables, les plus fortes expressions qu'il emploie perdent toute signification précise; enfin la personnalité de Christ et l'œuvre de notre rédemption prennent un caractère de magie et d'opération physique, pour ainsi dire, absolument contraire à l'esprit du christianisme. Tout est moral dans l'Evangile; on trouve tous les dogmes dans la morale lorsqu'on la creuse jusqu'au fond; parce que tous les éléments de la divine histoire sont des faits moraux, non par un côté seulement, mais dans leur intimité

et dans leur totalité. L'incarnation de Christ, la rédemption et la justification par la foi ne sont pas moins des faits moraux que la sanctification, et tous ces faits sont inséparables.

Plusieurs objections contre la manière dont j'entends la divinité de Jésus-Christ, et particulièrement contre le rôle que j'assigne à la tentation, s'élèvent du point de vue du christianisme ecclésiastique et de la théologie autoritaire. Quelques-unes d'entr'elles m'ont été faites : je les rapporte, afin d'y répondre, s'il est possible, et surtout afin de circonscrire exactement ma pensée.

I. *La nature de Jésus-Christ est un mystère.* — J'en conviens; mais il ne s'ensuit pas à mes yeux que toutes les recherches sur ce sujet soient interdites ou nécessairement infructueuses. Aux motifs de cette opinion déjà présentés, j'ajouterai qu'une telle objection est tout à fait contraire à l'esprit des premiers siècles de l'Eglise comme à l'esprit de la Réforme. Elle est essentiellement moderne. Il est d'ailleurs impossible de se faire une idée de l'œuvre de Jésus-Christ sans remonter à sa personne; or la théologie ne peut pas renoncer à comprendre l'œuvre de Jésus-Christ sans renoncer à son objet propre et à sa raison d'être. Quand on a cherché consciencieusement l'explication, on est toujours à temps pour confesser le mystère, ce que je fais sans hésiter.

II. *Suivant* la Philosophie de la liberté, *Jésus-Christ ne diffère pas essentiellement et primitivement d'un autre homme ; tout autre aurait pu devenir le Christ.* — En effet notre théorie repose sur l'idée que Jésus-Christ est l'individu par excellence, la clef de l'individualité et de toute réalité. Je voudrais, s'il est possible, reconstruire la science entière, la logique, la physique et la morale, sur le type du christianisme. La nécessité de se proposer cette tâche me semble indiquée par la foi chrétienne. Je crois donc que les deux natures absolument unies en Jésus-Christ le sont virtuellement en tout homme, actuellement en tout chrétien, et pleinement dans le chrétien mis en possession de la vie éternelle, quoique là même j'admette une distinction entre le Chef et les membres. Mais Jésus diffère essentiellement et primitivement de tout autre homme en ce qu'il naît pur du péché ; par cela même il est uni au Verbe d'une manière essentiellement différente de tout autre. Ce miracle est le résultat de l'histoire entière, le résultat des efforts convergents de l'humanité, dont Jésus est le sommet ; mais comme l'humanité ne peut rien que par la grâce, la pureté de Jésus et l'union plus intime des deux natures en lui sont un don de la grâce.

III. *Si l'union n'est consolidée et rendue irrévocable que par le triomphe de Jésus sur la tentation, l'initiative en appartient à l'humanité :*

l'homme se fait Dieu; et si Dieu se fait homme à son tour, c'est en obéissant à l'impulsion qu'il reçoit de l'homme. Cette doctrine renferme implicitement l'erreur du pélagianisme, dont elle outre même l'expression. — L'objection est grave pour le sens chrétien, qui est de s'abaisser toujours et de donner gloire à Dieu en toutes choses. Il me semble pourtant que nous y avons déjà répondu. L'esprit de notre théologie n'est pas d'élever la liberté au-dessus de la grâce, ni de faire deux parts distinctes à la grâce et à la liberté, mais de les identifier, en montrant, comme on l'a déjà dit, qu'il n'y a de liberté que par la grâce, et que la grâce se manifeste constamment sous la forme de la liberté. C'est cette idée générale qu'il s'agit de faire prévaloir en l'appliquant à la question suprême. Dans mon point de vue, c'est l'innocence rétablie en Jésus qui le rend capable de surmonter la tentation, et cette innocence est un don de la grâce à l'humanité qui l'implore, cette innocence est l'œuvre du Fils. De plus, le Fils, uni plus intimement à Jésus qu'à tout autre homme, le soutient dans la tentation et l'en fait triompher. Ainsi, de toute manière, la gloire revient au Fils : il ne pourrait y avoir sur ce point qu'une méprise volontaire. Mais il m'a paru important, pour plusieurs raisons, de revendiquer une signification positive à la doctrine de la tentation de Jésus et d'enseigner en fait et non en paroles seulement, que Jésus a été tenté

comme nous. Si la tentation de Jésus est quelque chose de réel, c'est qu'il pouvait faillir, cela me semble incontestable. Mais s'il pouvait faillir, l'union des deux natures, quoique réelle, n'était pas encore en lui indissoluble et rigoureusement personnelle; autrement il faudrait ou dire que Dieu pouvait faillir, ce qui est un blasphème, ou bien avouer que l'on n'attache pas d'idée précise à l'unité de la personne de Jésus-Christ, et que l'on n'y croit pas fermement. Pour moi, parti d'une conviction chrétienne personnelle et cherchant à la justifier à mes propres yeux, il m'importe souverainement que l'œuvre de Jésus-Christ devienne intelligible. En effet, si les principes dont je suis parti étaient inapplicables au fait central du christianisme, les conséquences de ce fait réagiraient contre ma doctrine et finiraient par la renverser; ou bien la philosophie de la liberté s'organiserait de manière à former un tout en laissant en dehors d'elle le fait central du christianisme, et aboutirait à une forme de rationalisme quelconque. L'histoire fait voir que telle a été l'issue de toutes les tentatives faites pour concilier la raison et la foi au moyen d'une délimitation de leurs domaines respectifs. Il me semble d'ailleurs que ce que demande la conséquence de mon système particulier n'est pas moins réclamé par l'esprit général du christianisme : cet esprit veut que Jésus soit notre modèle, que tous les dogmes prennent une signification morale, et que tous les faits de la

grande histoire du salut trouvent leur contre-partie dans l'histoire intime de la conscience individuelle. Il s'agit d'appliquer enfin cette vérité au dogme central, il s'agit de chercher le sens moral de l'union des deux natures, et d'y voir un acte moral, *c'est-à-dire une œuvre de grâce,* une œuvre de la grâce et de la liberté dans leur pénétration réciproque absolue, qui se reproduit selon d'autres proportions, mais avec le même caractère essentiel, dans toutes les âmes régénérées. Enfin notre théorie me semble ressortir des textes. La tentation de Jésus-Christ occupe une assez grande place dans le récit évangélique; mais au point de vue de la foi biblique il ne peut rien y avoir d'inutile dans l'Evangile, rien qui ne doive acquérir pour l'âme du chrétien une signification positive. Il y a lieu dès lors, semble-t-il de préférer une dogmatique qui attache une idée déterminée à la tentation de Jésus-Christ, qui en fait une articulation dans le système des faits chrétiens, un moyen de progrès; un élément de la Rédemption, à celle qui ne pourrait pas en faire usage sans se contredire.

IV. *Le baptême du St-Esprit, dans lequel Jésus est proclamé Fils de Dieu, précède la tentation.* — Si l'on a compris que l'union du Verbe divin et de la créature est un fait universel, qui commence avec le rétablissement de celle-ci, qui se poursuit d'une manière organique et progressive, et dont la

naissance de Jésus marque une phase considérable, lors même qu'elle ne serait pas la dernière, cette objection ne paraîtra pas bien forte. L'idée du baptême, telle que la religion la comprend et l'emploie, n'est pas celle d'une consommation, mais celle d'une consécration, d'une vocation. Le baptême de l'Esprit annoncerait l'œuvre préparée, l'œuvre pour laquelle Jésus est prêt et qui va s'accomplir précisément par l'issue de la tentation. Le baptême conserverait quelque chose de prophétique, tout en indiquant la réalité présente.

V. *La difficulté de concilier l'infaillibilité inhérente à la divinité avec la réalité de la tentation n'est que reculée par la supposition que cette infaillibilité commence après que la tentation dans le désert a été surmontée, puisque l'Evangile attribue plus tard à Jésus d'autres luttes intérieures, qui soulèvent les mêmes questions.* — En effet, dans le récit du désert, l'Evangile se borne à dire que Jésus fut tenté; dans celui de la Passion, il nous fait assister à la lutte elle-même : « *Que cette coupe s'éloigne de moi!* » Cependant le trait essentiel est ici la souffrance, et dans le premier cas, la tentation; or la possibilité de céder n'est pas indispensable à la réalité de la souffrance comme à la réalité de la tentation. D'ailleurs l'argument ne porterait pas seulement contre la vue particulière dont il s'agit, mais contre l'idée de l'unité person-

nelle, dans la plénitude du sens de ce mot, que cette union personnelle des deux natures commence avec la naissance du Christ ou seulement après la tentation, que cette union soit à la fois un acte moral et un miracle ou qu'elle soit un miracle seulement. Mieux que le récit figuré, mystérieux du désert, la vivante histoire du Jardin des Oliviers nous montre en Jésus un homme semblable à nous. C'est une analyse nouvelle de l'idée de l'homme qui nous a permis de concilier plus intimement, je le crois, qu'aucune autre théorie, la formule de l'Eglise et le récit de l'Evangile. Pour une orthodoxie qui ne s'établit qu'en violentant tous les textes, nous ne saurions y avoir égard; mais peut-être n'est-il plus nécessaire aujourd'hui de la combattre. Le point capital pour la foi et pour l'harmonie de toutes les doctrines chrétiennes, c'est de voir qu'en Jésus l'humanité souffre elle-même sur la croix la peine de ses péchés, et qu'elle accepte cette peine par la grâce du Fils, dans son union indissoluble avec le Fils, qui se sacrifie pour elle et avec elle. Puisque l'union de Dieu à l'humanité était indispensable à la purification de celle-ci, le sacrifice de l'humanité serait impossible sans le sacrifice de Dieu, car désormais ils ne sont qu'un. — Cette manière d'entendre la Rédemption a soulevé aussi bien des critiques. Cependant elle nous paraît s'imposer à la pensée des chrétiens qui reconnaissent l'humanité de Jésus-Christ sur l'autorité de l'Evangile

et qui tirent avec sincérité les conséquences de ce grand principe. Elle rend intelligible cette reproduction de la Passion dans la vie et dans l'âme individuelle qu'enseigne l'apôtre et que réclame la conscience religieuse. Elle n'a point pour effet de nous attribuer le mérite de notre salut. C'est uniquement par la grâce du Verbe et par son sacrifice que l'humanité est rendue capable d'expier ses péchés en Jésus-Christ ; c'est uniquement par le sacrifice de Jésus-Christ et par sa grâce que l'homme individuel est rendu capable de concourir à cette expiation.

En examinant avec quelque attention la manière dont j'ai présenté le dogme principal du christianisme, on reconnaîtra que tous les traits de cette exposition découlent naturellement de nos principes sur la valeur absolue de l'idée morale, sur la trinité divine, sur l'unité de l'espèce humaine, enfin sur l'origine et sur le rôle de l'individualité. Cette conséquence logique est un mérite négatif dont je ne m'exagère pas l'importance. En effet, si le premier point que j'ai signalé, la valeur absolue de l'idée morale, possède toute l'autorité d'un axiome de l'intelligence et du cœur, il est difficile de voir dans les autres prémisses de notre théorie plus que des inférences tirées d'un certain nombre de faits, et dont la certitude se mesure à la manière dont elles expliquent l'ensemble des faits. Quelques esprits sévères iront plus loin : ils contesteront peut-

être l'unité de notre point de départ. La substantialité de l'espèce humaine semble jurer en effet avec la prétention de faire tout reposer sur la liberté, puisqu'il n'y a de liberté que dans l'être personnel. Mais ce reproche n'a d'apparence que si l'on oublie de distinguer les moments. Dans notre système, la créature ne devient impersonnelle qu'en perdant aussi sa liberté par la chute. En recouvrant la liberté elle recouvre également la personnalité dans l'individu. Nous reconnaissons, il est vrai, une certaine mesure de spiritualité dans l'être impersonnel, mais l'évidence nous y oblige et le système ne nous l'interdit point. Dans l'idée de la créature universelle, soit avant la chute, soit après, il y a de l'obscurité, il n'y a pas de contradiction, ou du moins on n'y trouve que la contradiction qui gît dans les choses mêmes. Je ne crois donc pas avoir manqué de conséquence, mais il faut bien avouer que les conclusions de données hypothétiques sont hypothétiques elles-mêmes. Cet essai n'a de valeur, sans doute, que pour ceux qui préalablement acceptent l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ comme un fait. Rend-il vraiment raison de ce fait, répond-il aux besoins de la conscience chrétienne ? Le jugement définitif sur ce point ne m'appartient pas, je ne puis qu'indiquer vers quel but a tendu ma pensée :

Le christianisme est une histoire. Je me suis efforcé d'imprimer au dogme central du christia-

nisme le mouvement historique et de marquer la continuité de ce mouvement. Autre est le rapport du Fils éternel et de l'humanité avant la naissance du messie, autre durant le séjour de Jésus sur la terre, autre dans l'église qu'il y a établie, autre dans le Ciel, où nous le cherchons. Je me suis efforcé d'étendre l'application de cette vérité incontestable au temps si court, mais si plein, où Jésus vécut sur la terre, et de rendre intelligibles par la distinction des époques certains éléments de la pensée chrétienne qui, sans cela, paraissent absolument inconciliables. Ainsi il faut admettre que Jésus pouvait faillir, puisqu'il a été tenté. La tentation s'adresse à l'homme et non pas à Dieu; mais si Jésus était déjà Dieu dans ce moment, on ne sait plus ce que devient l'unité de sa personne. Cette unité avait disparu presque entièrement dans l'orthodoxie, qui touchait par cet endroit à une fort ancienne hérésie. Elle considérait tour à tour l'une et l'autre nature exclusivement, l'humanité dans la morale, la divinité dans la dogmatique. En parlant de Jésus-homme, elle oubliait qu'il est Dieu ; en parlant du Christ divin, elle oubliait qu'il est homme et ne possédait jamais Jésus-Christ entier. Ainsi tout son procédé consiste à sauter incessamment d'un point de vue exclusif au point de vue opposé qui ne l'est pas moins. Comme le système de Spinosa, elle repose sur l'abus du *quatenus*. Cela vient, ce nous semble, de ce qu'à l'instar de Spinosa, elle a mé-

connu le mouvement essentiel au sujet qu'elle étudie. Quant à nous, considérant l'objet de la foi dans son développement historique, nous ne voyons d'abord en Jésus qu'une nature, la nature humaine purifiée par tout le travail antérieur de l'humanité et par la grâce du Verbe divin. Cependant le Verbe réside déjà substantiellement en Jésus, il est uni à Jésus plus étroitement qu'à tout autre homme, car Jésus est le seul homme vraiment pur dès sa naissance : mais cette union n'est consommée absolument que par la victoire sur la tentation. En repoussant la tentation, quelle qu'elle fût, Jésus accomplit donc dans sa personne unique la pénétration réciproque des deux natures : la nature humaine sanctifiée et rétablie dans la pleine participation à la vie divine, puis la nature du Verbe absolument incarnée, identifiée à la nature humaine, parce qu'en atteignant la perfection de l'amour, celle-ci s'est élevée à la puissance de l'infini. Ainsi dans sa mission et dans sa Passion, Jésus-Christ, absolument homme et absolument Dieu, n'est réellement qu'une seule et même personne.

Considérer le dogme historiquement, organiquement, c'est lui donner une signification morale. Pour nous la conception de Jésus sans péché est un fait moral ; c'est une grâce accordée aux prières de l'humanité. L'incarnation du Verbe s'élève également de l'abstraction métaphysique à la réalité supérieure de la spiritualité véritable. C'est en

triomphant de la tentation que le nouveau-né de l'humanité, se plaçant lui-même dans la divinité promise au premier Adam, a consommé l'union surnaturelle des deux substances.

L'expiation devient aussi pour nous une œuvre morale, et la satisfaction donnée à la justice reçoit enfin un caractère intelligible. C'est l'humanité qui expie sa faute en Jésus-Christ, parce qu'en vertu de l'unité qui se traduit par la solidarité des individus, elle est comprise tout entière en Jésus-Christ. Ce point de vue trop négligé est indispensable, car, de l'aveu des soi-disant orthodoxes, si le Dieu a souffert en Jésus-Christ, l'homme a souffert pareillement ; il n'est donc pas permis de dire que l'homme demeure étranger à l'œuvre de son salut, et l'idée exclusive de la substitution se trouve condamnée par la doctrine même des deux natures.

Du côté de la puissance restauratrice ou du Fils, le mystère de l'expiation nous paraît consister en ceci: le Fils accepte volontairement la punition que l'humanité a méritée, parce qu'il est impossible à l'humanité de la subir autrement qu'avec le Fils et par le Fils. L'expiation ne gît pas dans la souffrance, mais dans son acceptation. Pour accepter cette souffrance infinie, il ne suffit pas que l'humanité soit purifiée, il faut qu'elle soit enveloppée, absorbée en Dieu, car Dieu seul peut l'accepter. Cette explication du dogme en conserve absolument la valeur religieuse. En effet, que l'humanité soit sauvée

sans sa participation par la mort de Jésus-Christ, ou qu'elle ait expié sa faute originelle *en Jésus-Christ* d'une manière dont nous ne pouvons pas nous rendre compte, cela revient au même pour le chrétien ; il n'est pas moins réellement sauvé dans l'un ou dans l'autre point de vue, et il n'en doit pas moins son salut à la charité de Jésus-Christ ; la personnalité concrète de Jésus-Christ n'en est pas moins l'auteur unique de son salut et l'objet de sa reconnaissance.

La gratuité du salut ne nous paraît donc pas compromise par cette théorie sur la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, dont la pensée religieuse éprouve un sensible soulagement. Toutes les vérités du christianisme sont des mystères enchaînés. La doctrine de la rédemption, qui se présentait d'abord comme isolée, se rattache maintenant de la manière la plus étroite à la doctrine de la création, qui la précède, et à celles de la justification et de la sanctification, qui la suivent. Le grand mystère est celui de la création et de la présence de Dieu dans ses ouvrages. Pour bien entendre la création il faut la concilier avec l'idée que Dieu doit être tout en tous. Si l'on attache à ce mot une idée positive, on est obligé de reconnaître que l'humanité est divine, elle aussi, qu'elle est divine dans son essence et qu'elle est appelée à vivre de la vie divine, lors qu'elle sera sanctifiée. Jésus-Christ-homme est déjà divin en tant qu'homme par la plénitude de

sa sainteté ; la première personne de la divinité habite en lui. Ainsi dans l'incarnation du Verbe, les deux personnes de la Trinité mises en opposition par la chute s'unissent dans un acte moral, au moment où leur lutte extérieure acquiert la plus grande violence ; et la troisième étant également réalisée par cette union, notre œil ébloui contemple sur la croix l'humanité tout entière et Dieu tout entier. Tel est le lien organique entre la création et la rédemption.

Le lien organique entre le sacrifice expiatoire de Jésus-Christ et la justification de la foi n'est pas d'une moindre importance. L'orthodoxie unit étroitement ces deux idées, et c'est avec beaucoup de raison ; mais dans le système de la pure substitution, cette condition attachée au salut évite difficilement le reproche d'arbitraire. Si nous sommes sauvés par les mérites d'un autre, si nous ne sommes décidément pour rien dans l'expiation de nos péchés, on ne voit pas pourquoi il est nécessaire que nous sachions comment elle s'est opérée et que nous ajoutions foi au récit de cet événement. Puisque l'œuvre est commencée sans nous, elle pourrait également, semble-il, s'accomplir aussi sans nous. Pourquoi le pardon ne s'étend-il qu'à ceux qui croient ? Les mérites du sacrifice seraient encore plus grands si le bienfait s'en étendait également aux croyants et aux incrédules. Est-il permis à l'âme chrétienne de diminuer la valeur du sacri-

fice de Jésus-Christ? D'ailleurs à prendre la foi dans ce sens, elle ne dépend pas de nous, et la condition ne parait pas juste. Elle nous conduit à l'élection sans motifs, à l'arbitraire en Dieu, au blasphème. La nécessité de la foi paraît donc, à ce point de vue, un dogme détaché de l'ensemble et impénétrable non-seulement à la raison, mais à la conscience.

Il en est tout autrement lorsque l'on prend au sérieux l'humanité du Sauveur que nous enseigne l'Evangile, et qu'on voit dans son sacrifice l'abandon volontaire fait par l'humanité de la position qu'elle s'est donnée au commencement de son histoire. Alors le sens de la foi se découvre et la nécessité de la foi devient tout à fait claire : l'humanité doit renoncer à sa nature, mourir à sa nature. Cette mort a commencé en Jésus-Christ et par Jésus-Christ; en mourant Jésus-Christ nous a rendu la liberté de mourir aussi de cette mort, qui est le chemin de la vie. Telle est la valeur universelle de son œuvre ; car si tous les faits accomplis par un homme quelconque ont une influence réelle sur l'ensemble de l'humanité, à combien plus forte raison ne faudra-t-il pas le dire de l'homme central, de l'homme pur du péché, donné de Dieu aux prières du monde, et qui s'est uni au Verbe de Dieu par la grâce divine s'accomplissant dans sa fidélité? La mort de Jésus nous a donc acquis la liberté de mourir à nous-mêmes ; mais il faut que

chacun de nous meure effectivement à lui-même, et telle est l'œuvre de la foi.

La nouvelle du divin sacrifice nous élève au-dessus de notre misère par la reconnaissance et par l'admiration. Nous acceptons cette mort, nous voulons cette mort, nous commençons à mourir de cette mort. Ainsi la foi n'est pas une simple affaire de l'intelligence, mais un acte de volonté. Comme elle se lie organiquement à la rédemption, elle est le principe de la sanctification. La grande querelle entre la foi et les œuvres ne peut plus s'élever dès qu'on a compris, non-seulement que les œuvres véritables sont des actes de foi, ce qui n'est qu'un côté de la vérité, mais aussi que la foi elle-même est une œuvre. Qu'est-ce donc que la foi ? C'est l'acte par lequel, sachant que Christ est mort volontairement pour nous, qui avions mérité la mort, sachant notre propre humanité comprise dans la mort de Christ, nous nous plaçons au bénéfice de sa mort volontaire en ratifiant ce qu'il a fait. Le fidèle reconnaît cette mort pour sa propre mort, non dans sa pensée, car la foi n'est pas une affaire de pensée, mais dans sa volonté, c'est-à-dire qu'il veut mourir aussi comme Christ est mort. Et quand il veut mourir, l'œuvre est déjà commençée, car la volonté est le principe rebelle comme elle est l'agent de la conversion ; c'est la volonté naturelle qui doit mourir.

On ne peut pas séparer les sentiments chrétiens

de l'adoption du christianisme. Christ est mort volontairement, mourons aussi volontairement ; voilà ce qui unit ; mais celui qui dit : loué soit Christ, qui par sa mort m'a dispensé de mourir ! celui-là dit : il est mort ; pour moi je ne veux point mourir ; c'est-à-dire qu'au lieu d'unir il sépare. Au fond, la foi est la reproduction de toute l'histoire humaine et de toute la Passion divine dans la conscience de l'individu. Par la foi chaque individu réalise l'expiation du Christ pour lui-même en tant qu'individu, et dans sa communion avec Jésus-Christ, et par Jésus-Christ avec l'humanité, il se sacrifie, lui aussi, pour l'humanité dans l'abandon de sa volonté propre. La foi est donc l'acte qui nous identifiant à Christ dans la volonté, c'est-à-dire dans l'intimité de notre substance, fait de nous des chrétiens ou des *Christ*, comme le disent énergiquement d'autres langues. Mais ici, hélas ! nous ne pouvons que le devenir sans jamais l'être, parce que notre foi n'est point parfaite ; aussi ne saurait-elle avoir de valeur que pour nous-mêmes. C'est en nous donnant que nous nous sauvons ; mais nul n'est sauvé que par Christ, car c'est Christ qui nous a acquis le pouvoir de nous donner.

La foi parfaite serait la parfaite sainteté, et la parfaite sainteté serait la vie éternelle. Un grain de foi transporterait les montagnes : Dans le vrai croyant la nature retrouverait son maître légitime avec sa liberté ; aussi ne faut-il pas dire que la plé-

nitude de la foi sera suivie de nouveaux cieux et d'une nouvelle terre, mais plutôt qu'elle produira d'elle-même de nouveaux cieux et une nouvelle terre : la transformation de la nature, la perfection de la foi seraient les deux faces d'un seul et même accomplissement. Cet accomplissement est le but de l'histoire.

Christ dans l'humanité, voilà toute l'histoire. Il l'accompagne du commencement à la fin. D'abord il est la puissance providentielle qui la pousse à ses destinées ; il vit dans l'espèce, au-dessus des individus, qu'il pénètre de plus en plus. Puis, s'unissant à l'humanité purifiée, il devient lui-même un individu. Enfin il doit revivre dans l'espèce par l'intermédiaire des individus, vivre à la fois dans l'espèce et dans les individus, et rétablir ainsi l'unité spirituelle, l'unité libre de l'espèce. Il fallait donc qu'il cessât de vivre comme un individu au milieu des autres, et c'est avec raison qu'il a dit : il est bon que je m'en aille.

QUATORZIÈME LEÇON

XLVIII. *La mort de l'humanité en Jésus-Christ est exigée par l'amour lui-même ; ainsi le christianisme se résume tout entier dans l'amour.*

Remarque. Ce que nous appelons la justice de Dieu est le respect de la liberté créée, résultat de l'amour créateur. L'idée propre de justice, qui est égalité et réciprocité, n'est point applicable au rapport de Dieu et de l'homme, l'homme n'ayant aucun droit sur Dieu, tandis que Dieu ne peut rien recevoir de l'homme. Dieu n'exige rien de nous en vue de lui-même : son but immuable est notre bien. Il déploie son amour dans ses châtiments, quelle qu'en soit la durée.

XLIX. *La foi, condition du salut et principe de la sanctification, est un acte de volonté* : l'adhésion du cœur à l'œuvre du Christ pour nous, dans le désir qu'elle s'acomplisse en nous.

Dans la leçon précédente nous avons essayé de rendre compte du dogme chrétien suivant nos principes, sans mettre la vérité du christianisme en question. Nous en avons accepté la doctrine fondamentale, l'expiation de nos péchés par Jésus-Christ ; et c'est en creusant l'idée chrétienne elle-même, c'est en rapprochant les éléments donnés par l'Evangile que nous avons cherché l'harmonie du dogme et de la conscience morale. Nous nous sommes donc placé sur le terrain de la théologie révélée. Partant de la foi de l'Eglise, qui a toujours souffert interprétation, nous nous sommes efforcé de la

concilier avec la raison dans l'intimité de la conscience morale, parce que, à nos yeux, la conscience est en même temps le critère supérieur de la vérité scientifique et le commencement de la foi religieuse : l'esprit qui doit nous enseigner est l'esprit saint.

Il faut donc que tous les dogmes s'accordent avec l'idée morale. Il n'est pas moins nécessaire qu'ils s'accordent entre eux, et particulièrement avec le dogme par excellence, avec l'idée de Dieu. Il faut qu'ils s'accordent entre eux, non par des limitations réciproques, mais en subsistant chacun dans la plénitude de sa force. La réflexion philosophique nous a conduit à définir Dieu l'amour absolu, parce que la pure liberté nous a paru la seule notion vraiment inconditionnelle, et l'amour, le seul acte où nous puissions concevoir la puissance infinie de la liberté se déployant sans s'amoindrir. C'est une vérité philosophique ; c'est aussi une vérité révélée : l'apôtre Jean a écrit cette parole éternelle : DIEU EST AMOUR. Dieu n'est pas ceci et cela ; Dieu est simple ; Dieu n'est pas amour, puis autre chose encore qui limite et contredise l'amour ; l'amour explique l'intimité de son être, l'amour épuise sa notion ; et pour que le mot de Jean subsiste, il faut que la théologie arrive à présenter le système entier de ses dogmes comme le développement naturel de l'idée d'amour.

On explique le sacrifice de Jésus-Christ par la

nécessité d'une expiation pour les péchés de l'humanité; et l'idée qui sert de fondement à celle de l'expiation, c'est que la justice divine exige que l'auteur du mal soit frappé par le mal, ou qu'un dommage positif corresponde à toute transgression de la loi.

En partant de cette notion de justice universellement admise, et qui semble dictée par la conscience elle-même, on ne manquera pas d'élever de sérieuses objections contre notre théorie. D'après celle-ci l'humanité expie sur la croix de Jésus-Christ la faute de l'humanité. Le fruit de ce sacrifice est de procurer à chacun de nous la liberté d'expier ses propres péchés par la souffrance du repentir et par la mort du renoncement, sans lesquelles il n'est pas de foi véritable. Mais l'humanité ne saurait expier sa faute, dira-t-on; nul ne peut racheter la sienne; la sainteté infinie exige un sacrifice infini; il faut absolument ou la mort d'un Dieu ou l'universalité d'un supplice éternel; et celui qui n'admet pas la substitution de l'innocent au coupable repousse aussi les promesses de la rédemption. — Ces doctrines sont incontestablement puisées dans les livres saints; mais les vérités qu'elles renferment ne sont pas toujours bien entendues, parce qu'on les interprète au moyen de suppositions que la religion n'a pas fournies. Je crois de tout mon cœur à cette mort de Dieu pour nous qui est le christianisme lui-même; personnel-

lement j'attache un beaucoup plus grand prix aux aspirations immédiates de la foi qu'aux analyses imparfaites et peut-être téméraires de l'intelligence; je ne voudrais pas écarter les idées de substitution et de rédemption, qui conservent toujours leur valeur religieuse, comme s'appliquant au rapport de Christ et du fidèle. Le fidèle est sauvé par Jésus-Christ, Jésus-Christ a porté la peine de ses péchés. Mais c'est là l'expression de la foi concrète, qui s'applique à Jésus-Christ tout entier: l'analyse n'y entre pour rien, cette foi ne préjuge donc rien en faveur de tel résultat de l'analyse plutôt qu'en faveur de tel autre; mais il faut s'efforcer de diriger l'analyse de manière à mettre l'harmonie entre les éléments divers de la foi. Nous accordons la grâce et la justice par cette idée, peut-être obscure, mais nécessaire, que Christ renferme en lui l'humanité. La théorie qui voit dans la rédemption la simple substitution d'un innocent au coupable me semble choquer la justice, précisément pour s'être trop appuyée sur l'idée de justice. La lumière naturelle nous dit que la souffrance d'un innocent ne saurait blanchir un coupable; cet innocent l'eût-il demandée, cet innocent fût-il un Dieu. Aussi longtemps qu'on a tenu cette doctrine pour divinement révélée, il a fallu dire avec Pascal que la justice de Dieu diffère essentiellement de la nôtre, au risque des conséquences infinies qu'emporte un tel énoncé. Aujourd'hui l'on commence à se rap-

peler que cette substitution est l'idée d'un moine du douzième siècle, époque où l'Europe ne distinguait pas le droit civil du droit pénal et où tous les crimes se rachetaient par une compensation pécuniaire à l'offensé ou à sa famille. Si c'est d'une somme à payer qu'il s'agit, il est clair que toute âme charitable peut libérer le débiteur. C'est cette conception naïve que traduit le dogme d'Anselme. La barbarie a pris ce langage à la lettre. Aujourd'hui nous n'y trouvons plus que des métaphores obscures, qui nous ramènent à la barbarie. Ainsi la substitution heurte déjà les simples notions de la justice humaine. Mais il y a plus, c'est de la justice divine qu'il s'agit, et cette justice on ne l'a pas comprise aussi longtemps que, sans en altérer la force, on n'a pas rendu manifeste son identité avec l'amour. Ainsi pour que la philosophie et la religion se pénètrent l'une l'autre, pour que les éléments de la religion s'harmonisent entre eux, le principe de l'expiation doit être traduit en d'autres termes et présenté sous un tout autre jour qu'on ne l'a fait.

La justice est un nombre doublement carré, disaient les philosophes qui les premiers ont porté leur attention sur les choses morales. Par cette définition bizarre, les pythagoriciens voulaient sans doute exprimer l'idée que la justice se fonde sur l'égalité et sur la réciprocité. La justice est la sphère des droits et des obligations. A tout devoir de justice

correspond un droit, à tout droit, un devoir. S'il n'y avait que des obligations d'un côté et des droits de l'autre, la notion de justice ne trouverait plus d'application. Ainsi le droit, qui peut créer des inégalités, suppose au point de départ l'égalité. En parlant des droits de Dieu sur nous, on énonce une vérité sans doute, mais dans une langue qui n'est pas celle du sujet. Pour qu'il pût être question rigoureusement des droits de Dieu vis-à-vis de nous, il faudrait que nous eussions des droits contre lui. Et c'est bien ainsi que l'entend la théologie vraiment conséquente à ce point de vue, celle de Rome. Jésus ayant payé la dette du fidèle, le débiteur devient créancier à son tour par la vertu de ses bonnes œuvres, qu'il applique à l'extinction graduelle des obligations d'autrui. Cependant la confusion de l'ordre juridique et de la sphère morale a pénétré le protestantisme aussi bien que le catholicisme, quoiqu'elle s'y soit produite sous des formes opposées.

Nous ne pouvons pas avoir de droit sur Dieu, parce que nous ne sommes rien vis-à-vis de Dieu. Nous n'existons pas au même titre que lui, et quand nous arrivons à la communion de sa vie, il est moins question de droit que jamais entre nous et lui. Dieu n'a pas non plus de droits sur nous, au sens propre du mot, parce que le droit implique un intérêt; or Dieu n'attend rien de nous, il ne nous commande rien en vue de lui-même, mais

seulement pour notre bien, ce qui ne constitue pas un rapport juridique, mais un rapport infiniment plus élevé. Puisqu'il n'y a pas de droit entre Dieu et l'homme, l'idée de justice ne peut pas être attribuée à Dieu dans son acception ordinaire. On n'exprime pas l'essence divine en disant que Dieu est juste ; cependant il est permis d'user de ce terme, attendu que l'immuable volonté de Dieu prend la forme de la justice en descendant dans notre atmosphère.

Si l'idée de justice appliquée à Dieu n'a qu'une valeur relative, il ne faut pas penser qu'on ait tout dit en présentant la souffrance et la mort de Christ comme une peine infligée pour satisfaire à la justice. La satisfaction que reçoit la justice par la punition d'un innocent qui prend la place du coupable est inaccessible à la conscience morale non moins qu'à la raison. Mais la punition du coupable lui-même ne se conçoit pas sans difficulté, si l'on entend par là que Dieu veut le frapper d'un mal en soi, d'un mal véritable. Dans ce point de vue, Dieu voudrait un mal : il le voudrait à la suite d'un autre mal, il est vrai ; il le voudrait provoqué par un autre mal ; mais enfin il voudrait un mal, et c'est là ce que nous ne saurions entendre. Rien n'est admis plus aisément par le grand nombre qu'une telle rémunération, parce que le grand nombre ne comprend d'autres rapports moraux que les rapports des hommes entre eux. L'anthropomorphisme

nous est naturel ; il représente un élément de la vérité, mais il n'est pourtant pas la vérité. Ne pensons point que Dieu veuille le mal d'aucune de ses créatures; disons plutôt que la souffrance qui suit le péché n'est pas un mal, quoiqu'elle ne s'explique pas sans le mal. Nous avons défini la souffrance: conscience du désordre et de la disharmonie ; elle est donc le reflet, l'accompagnement nécessaire du mal. L'auteur du péché est aussi l'auteur de la peine, nous sommes nos juges et nos bourreaux.

Cette explication de la douleur est juste, je le crois; cependant ce n'est pas encore l'explication définitive, car l'enchaînement nécessaire des choses n'est le dernier mot de rien. La nécessité n'est que le fait lui-même, et non sa cause.En constatant un rapport nécessaire entre deux phénomènes, on marque simplement que le lien qui les unit fait partie du plan immuable de l'univers; mais l'univers est l'acte de Dieu, et, pour la raison, la nécessité du monde se ramène toujours, en dernière analyse, à la volonté de Dieu. Nous ne pouvons donc point éviter cette question, à laquelle l'idée de rétribution ne répond que d'une manière insuffisante : nous devons nous demander quel est le sens moral de la souffrance. La souffrance est-elle une nécessité de la chute ou bien une nécessité de l'amour ?

Mais il saute aux yeux qu'il faut dire : elle est à la foi une nécessité de la chute et une nécessité de l'amour; ou plutôt, lorsqu'on n'envisage que la

chute, la souffrance apparaît comme une nécessité; mais quand on s'attache au côté divin des choses, on en reconnaît la signification positive, on voit en même temps qu'elle est positivement voulue et qu'elle est un effet de l'amour. La parole qui nous dit: «pardonnez à ceux qui vous offensent», dit aussi: « Dieu châtie celui qu'il aime ». Telle est la véritable signification de la souffrance. Ce n'est pas une peine prononcée par un juge, c'est un châtiment paternel. Entre la peine et le châtiment il y a la même différence qu'entre le juge et le père, entre le droit et l'amour. Le châtiment suit la faute comme une conséquence naturelle; mais la nécessité qui les unit est une disposition d'amour. Toute douleur est au fond châtiment; le paroxysme de la douleur est encore un fruit de la grâce. Dieu est immuable, gardons-nous de l'oublier. En quelques lieux que nos pas s'égarent, nous le trouvons toujours au zénith, et le regard de sa tendresse descend toujours calme sur nos fronts abattus ou consolés. C'est nous qui changeons et qui produisons dans ses dispensations la diversité infinie qu'elles prennent à nos yeux. Mais quoi que nous fassions, quels que nous soyons, Dieu veut toujours notre bien. Nous avons beau l'essayer de toutes les façons, nous ne parviendrons pas à mettre l'Eternel en colère, pour lui faire vouloir ce qu'il ne veut pas. Toujours il veut notre bien, soyons-en sûrs. La seule question est de savoir où est notre bien,

et cela dépend uniquement de la position que nous avons prise. Notre bien, c'est que nous soyons bons. Si nous le sommes déjà, notre bien est que nous restions tels; si nous ne le sommes pas, notre bien est que nous le devenions, et nous ne pouvons le devenir que librement; car la bonté est l'effet de la liberté, comme elle en est la marque. Le bien de l'âme éloignée de Dieu est donc de connaître son égarement, afin qu'elle s'efforce d'en revenir; le bien de l'âme déchirée est de se sentir déchirée, le bien de l'âme emportée est de s'arrêter, de se recueillir, de se reprendre, de se voir enfin telle qu'elle est. Son bien est d'obtenir la conscience du désordre où elle est plongée, la conscience de son mal. Ainsi la douleur est son bien. Un moindre degré de souffrance serait un moindre bien, et témoignerait d'un moindre amour. Aussi Dieu ne nous épargnera-t-il pas, il ne se lassera pas de nous frapper jusqu'à ce que nous ayons crié grâce, et qu'acceptant enfin le secours qu'il nous offre, nous soyons redevenus tels qu'il nous veut.

Supposer à Dieu l'esprit de vengeance est un blasphème; prendre pour motif de sa conduite à notre égard la satisfaction d'une justice abstraite est une confusion d'idées naissant d'une analogie imparfaite: rien ne peut être élevé à l'infini s'il ne possède en lui-même la puissance de l'infini; or notre justice est une vertu bornée, qui n'a de valeur que pour nous. Mais c'est un anthropomor-

phisme plus grossier encore et plus coupable, de s'imaginer que Dieu est indulgent, car c'est modeler la perfection à la ressemblance de nos défauts. Nous ne réussirons pas mieux à rendre Dieu faible que nous ne réussirons à le rendre méchant. Le rayon du soleil durcit la terre, il fond la glace, il fait fleurir la rose : concentré par le verre, il enflamme la poudre; c'est pourtant le même rayon du soleil. Il n'en va pas autrement de l'amour de Dieu : douceur pour celui qui l'aime, il est sévérité pour qui l'oublie; pour qui le repousse, il est torture et convulsion. Regardez dans votre cœur, et dites s'il ne témoigne pas de la vérité de mes paroles. Quand, au sein du malaise et du trouble que nous fait éprouver ou le mal commis ou l'intention de le commettre, nous essayons de lever les yeux au ciel, y trouvons-nous un maître courroucé? non; nous y trouvons encore le regard serein de l'amour invariable; et, chose étrange, cet amour auquel nous nous sommes fermés, loin de nous consoler, il nous accable!

Si quelque chose pouvait nous faire douter de la bonté divine, ce ne seraient pas les malheurs des méchants, c'est leur sécurité et leur joie. Mais cette sécurité, Dieu la dissipera; cette joie sera changée en deuil, car Dieu les aime.

Dieu est patient, le temps est à lui. Il veut amener toutes les âmes, il ne veut en contraindre aucune. Plus la distance qui nous sépare de lui s'est accrue,

plus les moyens qu'il emploie pour nous ramener doivent être énergiques. Il y a donc des supplices, dites même des supplices éternels, j'y consens; mais s'ils le sont jamais, ce sera du fait de ceux qui les subissent. Puisque la liberté ne saurait être forcée, il est clair qu'une âme peut s'endurcir de plus en plus dans le mal. Si la révolte dure toujours, la conséquence de la révolte durera toujours; mais les portes sont ouvertes. Une pensée d'amour ferait évanouir l'enfer. Avec l'amour, le malheur est impossible, comme le bonheur est impossible sans lui. Le paradis promis à la fidélité n'est autre chose que la sanctification, avec l'ensemble des transformations qu'elle amène à sa suite lorsqu'elle est véritablement réalisée. L'enfer n'est que la contradiction de la volonté perverse dans son développement indéfini, avec le cortége des contradictions qu'elle entraîne. L'enfer et le paradis sont en germe dans la vie présente; l'enfer et le paradis reposent sur la liberté. La loi qui veut que la liberté de la créature soit respectée est une loi éternelle. La justice rétributive n'est autre chose que cette loi. Elle est éternelle, elle est absolue, cette loi, pourquoi? — Parce que, encore une fois, elle n'est que l'amour lui-même. Il n'est pas besoin de chercher la conciliation de la justice et de l'amour dans un appareil étranger aux notions morales: si la justice semble d'abord

se perdre dans l'amour, elle s'y retrouve tout entière lorsqu'on a compris l'amour.

La manière dont nous entendons la justice divine s'accorde peut-être mal avec la dogmatique reçue; mais nous n'avons pas à compter avec les systèmes, nous n'avons à compter qu'avec les faits. Le christianisme est un fait dont toute philosophie est tenue de rendre compte, soit qu'elle le considère comme une invention ou qu'elle y voie le produit instinctif d'une pensée collective, soit enfin qu'elle admette la réalité de son contenu. L'insuffisance des explications fondées sur les deux premières alternatives nous a conduit à la troisième. Peut-être subissons-nous l'influence d'une croyance personnelle antérieure à ces recherches, sans être pourtant un simple fruit de la tradition. Quoi qu'il en soit, le christianisme nous apparaît comme un élément de l'ordre universel. Nous ne l'aurions assurément point imaginé, mais nous ne savons plus nous en passer. Toutes les lignes parties de la conscience et prolongées par la raison nous semblent aboutir au christianisme : tel est le motif de notre foi. Il nous importe donc d'établir que rien de ce qui précède ne contredit l'Evangile, mais non les formules où l'on a tenté d'en résumer les doctrines avec un succès toujours contestable, toujours imparfait.

Dans cette limite, la démonstration où nous aspirons n'est pas impossible. Loin de là : en identi-

fiant la justice et la charité dans l'acte absolu, en ramenant tout au point de départ, l'amour créateur, la liberté créée, nous saisissons les dogmes chrétiens dans leur unité vivante et nous les faisons arriver, sans les confondre, à la transparence lumineuse de l'idée morale. Pour faire jaillir la rédemption de ces données premières de la conscience, il suffit d'y joindre l'idée de l'unité humaine, dont le sens moral nous apparaîtra bientôt clairement, mais qu'en attendant nous acceptons comme un fait d'expérience accessible au sentiment intime, attesté par la nature et démontré par l'histoire.

Dieu ne veut que le bien de l'homme, et ce bien consiste à se donner à Dieu d'un libre amour ; de là résulte la possibilité de la chute. Après cette catastrophe, qui donne à l'homme une nature, mais une nature corrompue, le bien de l'homme est de se débarrasser de cette nature, de la perdre, de mourir. Cependant il ne faut pas seulement qu'il meure, il faut qu'il consente à mourir; aussi Dieu ne le tue pas pour le ressusciter, car son identité disparaîtrait et le but ne serait point atteint; non, Dieu l'amène à vouloir mourir. L'œuvre essentielle du Fils dans l'histoire, dans nos cœurs et dans sa vie au milieu de nous se résume en cette idée : persuader l'humanité de mourir. A cet effet il lui rend quelque liberté par une communion de sa propre essence, mais cette nouvelle création n'est pas substituée à l'ancienne. La volonté dépravée se

maintient dans l'individu, parce que dans son esclavage actuel elle est encore liberté par son essence. Dans chaque individu, il y a donc une lutte, ou tout au moins les éléments d'une lutte entre le vieil homme et l'homme nouveau. La nature (le vieil homme) ne peut plus agir efficacement dans le sens du bien ; elle ne peut pas vouloir, car vouloir c'est créer, elle ne peut que comprendre et désirer. Qui cherchant la vertu, la liberté de l'âme, n'a mesuré tristement la différence entre désirer et vouloir? La grâce de Christ assure l'accomplissement de ce désir impuissant par lui-même. Et quand enfin l'humanité comprend ce qu'est la pureté qu'elle a perdue, quand, dans le sentiment de son impuissance, elle a soif de la pureté, alors par une communication toujours plus intime de lui-même, Dieu la fait renaître pure dans le fils d'une vierge bénie. Conçu par la volonté sanctifiante, l'enfant des douleurs de l'humanité vient accomplir une mission suprême. Sollicité de l'abandonner, il s'y refuse, il renonce librement à tous les faux biens d'une existence séparée de Dieu, il renonce librement à sa nature et s'unit librement à Dieu. Par là il s'identifie avec le Verbe, qui était en lui comme il est en toute âme d'homme, et dans une communion infiniment plus étroite que dans toute autre. La barrière est brisée, et les deux substances se confondent. Le Fils de l'homme apprend à ses frères, par l'exemple de sa vie, ce que c'est que

l'humanité ; de ses lèvres s'échappe cette parole de lumière dont l'éclat se voilait à demi dans les discours des prophètes et des sages. Enfin la mort qu'il a choisie, il la subit. Seul, il ne l'avait point méritée; mais l'humanité l'a méritée, et l'humanité tout entière est en lui, par son espoir, par son désir, par son effort suprême, dans l'intimité de sa substance. A celui qui doute que l'humanité puisse être comprise dans un individu préparé par le Ciel et par toute l'histoire, nous demanderons, sans trop insister sur cette insuffisante analogie, s'il doute aussi que la liberté de ses enfants ait à lutter un jour contre des penchants hérités de leur père? La solidarité naturelle historique et morale des individus est un fait certain ; l'unité substantielle de l'espèce en fournit la seule explication possible au point de vue d'un ordre de justice, bien que cette explication soit peut-être encore une énigme. Sans que nous comprenions comment l'humanité pouvait être contenue en Jésus, une méditation sérieuse nous fait donc concevoir qu'elle y pouvait résider. La foi, s'élevant à l'intelligence, nous enseigne qu'elle y était véritablement.

Avec cette idée, le sacrifice de Jésus-Christ reste un mystère, un profond mystère ; mais la conscience morale n'en est plus troublée, elle reçoit une satisfaction positive, et c'est tout ce que nous demandons; cette clarté nous suffit, c'est la vraie clarté. La raison prime l'imagination, le cœur prime

à son tour la raison. La raison comprend des théorèmes qu'il est impossible à l'imagination de se figurer; le cœur saisit des vérités où la raison n'entre pas. Ses réclamations contre le cœur ne sont pas plus recevables que celles que l'imagination a souvent portées contre la raison elle-même. Il n'est pas besoin que l'intelligence discerne, il suffit que la conscience adhère.

Ainsi l'humanité meurt sur la croix. Dieu meurt avec elle, parce qu'il ne forme plus qu'un seul être avec elle: c'est le côté métaphysique, le côté de la nécessité. — Il meurt avec elle, parce qu'il veut tout partager avec elle; il s'est uni avec elle pour l'inspirer, il meurt avec elle pour la soutenir, pour l'affermir et pour l'emporter vers le Père. Tel est le côté moral de ce mystère infini de l'amour. Voilà bien la preuve que le cœur surpasse la raison, car pour combler son vide immense, il lui faut absolument cette folie.

L'agneau de Dieu est immolé depuis les premiers jours du monde; son flanc percé saignera jusqu'à la consommation des temps; le sacrifice du Calvaire est l'apogée de cette douleur infinie; le drame universel se concentre dans le sein de Jésus-Christ, et l'éternité dans les jours qu'il a passés sur la terre. Christ a été frappé pour nous; mais s'il a porté notre fardeau, c'est pour nous communiquer la force de le porter aussi; ce n'est pas pour nous en dispenser d'une manière absolue. Selon les pa-

roles d'un grand apôtre, nous devons achever ses souffrances dans notre cœur et dans notre corps.

La rédemption s'applique à notre âme lorsque l'âme s'est pénétrée de cette vérité que je recommande à vos réflexions : l'amour lui-même exige que l'humanité meure. Il faut que l'humanité meure, parce que sa vie est fausse et que la mort est le chemin de la vie fausse à la vie vraie. La primitive liberté doit être respectée jusqu'au bout, parce qu'elle est l'expression d'un amour parfait; il faut donc qu'elle redevienne liberté en cessant d'être nature, pour fonder la vraie nature en se confirmant comme liberté. Il faut qu'elle fasse le sacrifice d'elle-même, afin que le but de l'amour créateur soit accompli dans le sujet de la création. L'amour exige que l'humanité meure. Tel est le décret immuable du Père, qui est amour.

Le Fils s'unit à l'humanité pour lui faire accepter cette mort et pour la subir avec elle. Il n'est plus qu'un avec l'humanité, il la recouvre et l'enveloppe de sa dilection suprême, c'est lui qui en souffre, c'est lui qui meurt, mais l'humanité meurt en lui.

L'intelligence de ces rapports, sur lesquels se fonde notre rédemption, éclaire d'un jour nouveau le dogme de la trinité divine. C'est l'amour qui ordonne notre mort et c'est l'amour qui la partage; ainsi dans l'opposition des personnes l'acte divin demeure identique à lui-même, l'unité se conserve

au sein de la lutte comme l'unité d'un même vouloir; le Père et le Fils sont constamment animés du même esprit; le Saint-Esprit devient pour notre cœur une réalité morale; nous ne disons pas seulement, mais nous sentons qu'il procède invariablement du Père et du Fils, et qu'il pénètre le monde à des degrés divers durant tout le cours de l'existence. Le Fils est compris dans le Père, puisqu'en nous soumettant à la souffrance, Dieu veut la partager — le Père est compris dans le Fils, et celui qui a le Fils possède aussi le Père, puisque le Père est amour comme son Fils.— Le Père et le Fils sont remplis du même Esprit, parce que Dieu est Esprit: il veut que la créature trouve le bonheur dans la sainteté. La puissance qui se manifeste la dernière dans le cours du temps est la première dans l'ordre éternel; le Saint-Esprit unit le Père et le Fils dans les Cieux, comme il unit à Dieu l'humanité sanctifiée. La trinité des puissances divines devient un fait d'expérience intérieure, et dans la création, dans la rédemption, dans la sanctification, nous trouvons Dieu tout entier.

La formule métaphysique de ces rapports n'est pas l'expression adéquate de leur vérité; la réalité concrète ne s'en trouve que dans leur signification morale, parce que l'essence universelle est la liberté, ou comme le dit plus simplement une sagesse plus haute, parce que Dieu est Esprit. La métaphysique n'est qu'un passage de la physique à la mo-

rale, aussi la métaphysique, soit chrétienne, soit profane est-elle inévitablement condamnée à l'obscurité et à l'abstraction; la morale seule est transparente. Entre le matérialisme, fondé sur la vie des sens, et la science du cœur, fondée sur la vie du cœur, il n'y a que des intermédiaires transitoires, assujettis par leur essence à de continuelles transformations. Le rationalisme et la théologie scolastique ont ceci de commun dans leur opposition, d'appartenir à cette sphère moyenne et mixte, parce qu'ils reposent l'un et l'autre sur l'emploi des mêmes facultés. La fatalité des systèmes fondés exclusivement sur l'élément intellectuel est de rester inintelligibles: il nous faut absolument l'expérience, la métaphysique religieuse doit se fondre dans la morale.

C'est à l'expérience de l'âme qu'il appartient de réaliser l'identité des contraires, dont la philosophie moderne sent profondément le besoin sans réussir à la rendre évidente. Comme la grâce et la justice s'unissent dans le Saint-Esprit, à la lumière duquel nous voyons la sévérité dans la tendresse et la tendresse dans la sévérité; comme la mort de l'homme et la mort de Dieu se confondent dans une seule mort, qui est le chemin et le commencement d'une nouvelle vie où l'homme ne se sépare plus de Dieu, mystère inaccessible à la pensée, mais qui devient lumineux et simple quand nous sentons Dieu dans notre cœur: de même l'accomplissement de la loi,

la condamnation du péché dans la chair et l'abrogation de la loi, la condamnation de Christ à la place de l'humanité coupable, le salut gratuit de l'humanité, se confondent dans une seule et même pensée, qui est, je le crois, la pensée de l'Evangile. A proprement parler, la sentence de malédiction n'est pas révoquée, ni transportée d'un chef sur un autre: non, mais en s'exécutant, cette sentence se change en bénédiction, par la puissance de celui dont l'immense amour la fait accepter à l'humanité.

Ces vérités restent obscures aussi longtemps qu'on les considère hors de soi, dans l'œuvre générale que Jésus est venu accomplir pour tous les hommes en vivant et en mourant sur la terre comme un homme semblable à nous. Elles deviennent claires et s'imposent à la conscience, lorsque nous les appliquons directement à nous-mêmes. Quiconque croit en Jésus-Christ est sauvé. Mais qu'est-ce que le salut? — Le salut ne consiste pas essentiellement dans l'exemption de certaines douleurs; le salut est un bien positif, le salut est la vie éternelle. En quoi donc peut consister la vie éternelle? — Ce n'est pas dans des jouissances sensibles, mais dans un bonheur spirituel, dans la possession de Dieu, c'est-à-dire dans l'amour de Dieu. L'essence du salut, c'est l'amour de Dieu, en d'autres termes, c'est la sanctification. Entre les notions de sanctification et de salut il n'y a pas seulement correspondance, il y a parfaite identité. Aussi, d'après le

christianisme, la sanctification n'est pas un devoir, elle est un don; la sanctification est la promesse faite à la foi, la promesse des promesses, la promesse du bien suprême où sont compris tous les autres biens.

Mais la foi, dans son commencement, nous trouve charnels, esclaves de notre nature, dont nous apercevons la corruption sans en avoir encore secoué le joug. Pour passer de cette vie à la vie éternelle, il faut que cette nature soit transformée, il faut mourir à nous-mêmes. La mort est pour nous le chemin de la vie, la mort est un élément de notre salut, elle forme la base obscure sur laquelle s'élève l'édifice glorieux de notre sanctification, et si nous regardons à l'œuvre intérieure, on voit, on sent, on comprend que bien réellement Jésus-Christ, en mourant pour nous, ne nous a point dispensés de mourir, mais qu'il a changé le caractère de cette mort, rendant possible ce qui naturellement nous était impossible, transformant en bénédiction la loi qui nous écrasait.

Il n'est donc pas sans travail et sans douleur, le chemin qu'il nous faut poursuivre. S'il est difficile de consentir à la mort physique, il n'est pas moins difficile de mourir à sa volonté propre: la vie du chrétien est un combat perpétuel contre le monde et contre lui-même; mais il est soutenu dans ce combat. De puissants attraits le ramènent à la terre; un attrait supérieur l'en détache. A l'amer-

tume du renoncement se mêle une douceur secrète. Il trouve la paix, la force, la joie dans l'Ami dont la tendresse a vaincu son cœur, et les cris de la nature expirante se perdent enfin dans un hymne de triomphe.

Il n'est pas besoin d'un très haut degré de vie religieuse pour consentir à l'identification des idées de salut et de sainteté que nous réclamons dans ce moment ; il suffit pour cela d'une connaissance élémentaire du christianisme. Il est clair que toutes les transformations que nous pouvons attendre d'une vie future, dans notre condition extérieure, dans nos rapports, dans nos facultés, sont une conséquence de la spiritualité véritable à laquelle nous sommes appelés, et qu'elles supposent le fond de cette spiritualité, c'est-à-dire la sainteté. Aussi l'apôtre ne dit-il point : celui qui croit que Jésus-Christ est le Fils de Dieu obtiendra la vie éternelle, mais il *a* la vie éternelle. Il la possède déjà maintenant dans ses traits essentiels. Cette vérité si simple projette des rayons lumineux tant sur l'œuvre du Calvaire que sur celle qui doit s'accomplir en nous. Arrêtons-nous à la dernière.

Le salut est la sanctification, disons-nous, le salut est la perfection de la volonté ; mais c'est la foi qui nous assure le salut, c'est la foi qui nous justifie. Qu'est-ce donc maintenant que la foi? Est-ce une simple persuasion de l'intelligence que Jésus-Christ ayant expié nos péchés, nous n'avons plus rien à

faire ? Non, si le salut est effectivement un fait moral, cela est impossible. Prétendre qu'il suffit pour être sauvé de s'imaginer fortement qu'on est sauvé reviendrait à dire qu'il suffit pour être bon de s'imaginer fortement qu'on est bon, ce que l'expérience dément tous les jours. Nous n'imputons cette pensée à personne. Pourtant, sans l'adopter dans sa crudité, plusieurs chrétiens sincères, même parmi les protestants, s'en rapprochent plus que la vérité ne le permet. Creusant un abîme entre le monde et Dieu, entre cette vie et la vie future, ils tiennent que si nous reconnaissons la vérité des faits racontés dans l'évangile, par cela seul notre volonté renaîtra ailleurs pure d'égoïsme et pleine de Dieu, lors même que dans ce monde nous n'aurions nullement cherché à combattre nos penchants égoïstes et à nous pénétrer de Dieu. Ils pensent que cette mort de la nature coupable, cette transformation de l'être moral, dans lesquelles ils voient avec nous la condition et l'essence du salut, s'accompliront instantanément, sans notre concours, par une opération dont ils ne se croient point obligés de rendre compte.

Tout n'est pas à rejeter dans cette opinion. Nous ne pouvons rien sans la grâce, et la grâce peut tout. Le temps et les moyens sont à Dieu, la mort est son secret. Mais il n'est proprement question ici ni de temps, ni de moyens. Pour abrégée, pour facilitée qu'on suppose la conversion de notre vo-

lonté, c'est de la conversion de notre volonté qu'il s'agit; or il est impossible de comprendre ni d'admettre que la volonté puisse être changée sans sa participation. L'initiative et l'efficace appartiennent à Christ; il agit pour nous, il agit en nous, mais il agit avec nous; sans cela notre identité personnelle serait anéantie et ce n'est plus nous qui serions sauvés. Il y a deux volontés dans l'homme: la volonté nouvelle, qui est de Christ, et l'ancienne, qui est d'Adam. Mais encore une fois l'œuvre n'est pas de substituer l'une à l'autre; le but, c'est qu'elles se fondent en une seule par l'assimilation de la seconde à la première. Il faut donc que la volonté naturelle subsiste et que néanmoins elle change; voilà la conversion! Ainsi la conversion consiste à vouloir autre chose que ce que nous voulions précédemment. La conversion consiste à renoncer à soi-même pour donner son âme à Dieu; la conversion consiste dans l'amour de Dieu. Le salut est la plénitude de cet amour, la foi en est le principe. La foi est un commencement d'amour pour Dieu, la foi est la volonté d'aimer Dieu. La foi est un acte de volonté. Si l'on écartait cette idée, la justification par la foi, qui est au fond tout le christianisme, impliquerait une contradiction radicale. Nous ne saurions être sauvés sans que notre volonté change, puisque le salut n'est autre chose que ce changement: or la volonté est une force qui a le principe de son mouvement en elle-même

et qu'il est impossible de mouvoir du dehors; telle est sa définition. Nier toute participation du libre arbitre à l'œuvre de notre salut, ce n'est pas seulement offenser la sainteté de Dieu et froisser la conscience morale, qui nous conduit à la croix par sentiment de nos péchés; c'est, d'une façon générale et absolue, nier l'existence du libre arbitre et de la volonté.

Il se présente une objection naturelle. Un chrétien sincère me dira : la foi dont vous parlez, cette foi du cœur par laquelle la Passion de Jésus-Christ se reproduit intérieurement en nous, cette foi qui comprend et la mort et la vie, qui nous met ici-bas en possession du salut, au point de départ, elle suppose pourtant une admission du fait historique par l'intelligence. Mais il ne dépend pas de nous de croire ou de ne pas croire à la vérité d'un récit; la liberté n'est pour rien dans ce commencement. Et pourtant l'acte intellectuel de croire n'est-il pas déjà la foi, et le rapport véritable ne pourrait-il pas s'exprimer ainsi : « Ceux à qui il a été donné de croire seront sauvés; par conséquent ils subiront tôt ou tard les transformations intérieures que vous considérez avec raison comme nécessaires au salut. Il faudra qu'ils y consentent, il faudra qu'ils les veuillent, mais ils les voudront, car ils en ont la promesse. »

Ici encore la vérité se mêle à l'erreur. Il est certain que la conviction de l'esprit a pour effet naturel

de toucher le cœur et de le conduire, sans doute avec l'assistance divine, à former de saintes résolutions. Dans ce sens elle est bien le commencement de la foi et peut en prendre le titre; mais une foi qui s'arrêterait à ce point sans rien changer dans nos habitudes, dans nos affections et dans notre âme serait ce que l'apôtre appelle une foi morte, laquelle ne saurait constituer une justice suivant les Ecritures, non plus qu'au point de vue de la raison et de la conscience. Mais il y a plus, il y a beaucoup plus. La conviction de l'intelligence une fois établie agit sur la volonté, c'est incontestable; mais il serait fort peu judicieux d'en conclure qu'elle naisse et s'affermisse sans le concours de celle-ci. La foi est un don, il est vrai : seulement pour que Dieu nous accorde même les choses conformes à sa volonté, il faut les lui demander. Et l'expérience nous prouve assez qu'on ne croit pas à l'histoire du salut comme on croit à toute autre histoire. Elle ne nous laisse pas indifférents; toujours elle excite ou l'amour ou la haine. Pour l'admettre, il faut en éprouver le besoin, il faut sentir sa misère, il faut se repentir, il faut lutter contre l'orgueil de la raison. Ainsi le travail de la foi commence avant que la conviction soit arrêtée et la connaissance complète. Et quand nous avons cru, quand du moins nous pensons avoir cru, d'où vient que le flambeau pâlit et vacille? d'où viennent ces doutes qui nous assaillent précisément alors que nous sommes ten-

tés par quelque passion ? Ces faits, que la frivolité seule songerait à contester, ne prouvent-ils pas qu'il y a toujours un effort dans la foi, un effort de la seule faculté de notre âme qui soit capable d'effort? La volonté du cœur n'est donc pas seulement nécessaire pour féconder la conviction, mais encore pour la faire naître et pour la soutenir. Cette volonté ne peut rien sans Christ; la foi est l'œuvre de Christ, mais de Christ dans notre cœur. Si nous ne comprenons pas ce travail de Christ en nous et avec nous, nous ne pouvons nous faire de son sacrifice pour nous qu'une idée confuse, et qui, lorsqu'on cherche à la préciser, devient aisément blasphématoire.

Nous évitons ces difficultés en expliquant le christianisme par la conscience, qui nous mène à lui. La justice absolue qui nous condamne est une volonté d'amour. Les Personnes de la trinité divine sont unies dans un même amour. La sentence qui veut la mort du coupable n'est pas révoquée, mais, par le sacrifice de Jésus-Christ, elle est accomplie et changée en bénédiction. La condamnation est enveloppée dans le salut. Le salut consiste à mourir à soi-même, pour revivre en Dieu. Le salut et la sanctification sont une seule et même chose. La justification a pour essence un changement de notre être intérieur. Nous sommes tenus pour justes dès que, par la grâce de Christ, nous avons formé le vœu sincère de devenir justes en lui. La justifi-

cation est le réveil du germe impérissable de Christ en nous, dont la sanctification est le fruit. Ce réveil est l'effet d'une volonté qui ne s'appuie plus sur elle-même, mais sur Christ, et cette volonté est la foi, don gratuit offert à toute âme d'homme par la miséricorde infinie, don gratuit, mais qu'il faut accepter. Courbés sous le poids d'une nature corrompue, nous ne pourrions le faire de nous-mêmes si le sacrifice de Jésus-Christ, en nous lavant de la tache originelle, ne nous en eût déjà rendu la faculté ; car la peine du péché dont il nous affranchit, c'est la nécessité de pécher encore. Ainsi nous acceptons librement le don de la grâce, mais la liberté que nous avons de le recevoir est elle-même une grâce.

Ajoutons, malgré les apparences, mais sur la foi de l'Evangile et du respect que nous devons à Dieu, que cette première grâce est accordée à toute âme d'homme au temps que le Seigneur connaît. Tous sont appelés par le Sauveur, et tous sont libres de le suivre. Christ lui-même est l'auteur de cette liberté.

Dans cette conception, les principaux dogmes chrétiens, sans rien perdre de leur réalité historique et substantielle, nous semblent s'harmoniser parfaitement avec la conscience morale et par là se légitimer aux yeux de la raison. Ils rentrent tous, au fond, dans cette idée : La liberté divine se déployant en forme d'amour par la création d'un être libre

La présence active de Dieu dans la créature spirituelle et l'unité de celle-ci ne sont pas des principes subsidiaires, mais deux conséquences fort élevées du principe que je viens d'énoncer. Tout revient donc, comme essence à la liberté, comme fait à l'amour.

QUINZIÈME LEÇON

LI. *Par l'accomplissement de la conversion, l'individu, s'unissant en lui-même et s'unissant à Dieu, réalise la liberté, qui est son essence, et acquiert ainsi le* SOUVERAIN BIEN.

LII. *Le changement du centre doit amener un changement dans les conditions générales de l'existence qui les rende conformes à l'idée de la spiritualité. C'est la* VIE ÉTERNELLE, *dont l'un des traits doit être l'affranchissement des restrictions que le temps et l'espace apportent actuellement à la réalisation de l'esprit.*

LIII. *La pleine réalisation du souverain bien implique la conversion de tous les individus. Tous concourant au même but, chacun à sa manière, formeront un organisme absolu, dans lequel tout sera commun et tout sera individuel. Ainsi la créature morale sera rétablie dans son unité par la restauration de sa liberté. Cet organisme absolu est l'*ÉGLISE. Remarque : La créature, étant une et libre, doit organiser son unité par sa liberté. Telle est la cause finale de la pluralité individuelle et son explication positive.

LIV. *L'humanité, depuis Jésus-Christ, tend à la constitution de l'Eglise.*

Nous avons étudié la restauration de l'être moral dans son sujet, l'homme individuel, et dans Jésus-Christ, son auteur : il nous reste à la considérer dans son accomplissement, soit au point de vue de l'individu, soit au point de vue de l'ensemble.

L'œuvre de la restauration doit s'achever dans l'individu, puisqu'il possède une valeur absolue. Nous avons essayé de concilier cette vérité de con-

science avec l'unité que la raison réclame, en remontant à l'origine de la pluralité individuelle; et l'immortalité de la personne humaine s'est offerte à nous comme une conséquence de cette déduction.

L'accomplissement de la restauration dans l'individu étant identique à la perfection morale absolue, on serait tenté de penser, en comparant cet idéal à notre nature finie, qu'il doit rester un idéal d'après lequel il faut régler nos efforts, sans que nous puissions jamais l'atteindre. La croyance à l'immortalité de l'âme semble confirmer cette opinion en la complétant, et nous conduire à l'idée populaire d'un perfectionnement à l'infini. Ce n'est là pourtant qu'une première apparence. J'ai déjà fait remarquer qu'un progrès sans terme est illusoire; j'ajoute qu'un tel progrès serait un véritable tourment: plus l'âme avancerait dans la connaissance du bien, plus elle sentirait la distance infinie qui l'en sépare. La supposition, veuillez y penser, implique une distance *toujours* infinie. Cette supposition, étrangère à la pensée chrétienne comme à la vraie métaphysique, se fonde sur la séparation absolue que le déisme établit entre le Créateur et la créature. Nous repoussons et la conséquence et le principe. Séparée de Dieu, l'âme humaine n'est pas seulement limitée, elle est vide, et la contradiction fait tout son être; mais lorsqu'elle sera entrée en communion avec Dieu, lorsque dans une autre économie, dont les conditions natu

relles correspondront à la transformation morale qui doit s'accomplir en elle, l'âme vivra réellement de la vie de Dieu, alors elle sera élevée à la puissance de l'infini que son désir implore et prophétise. Miroir du monde et miroir de Dieu, incessamment complétée par l'amour qu'elle aspire et qu'elle exhale, les limites de son existence particulière ne seront point un obstacle au repos de la perfection. J'admets un perfectionnement constant pendant toute la durée de notre vie ici-bas. Mais nous mourrons, et l'humanité cessera d'habiter cette planète. Tout l'ordre naturel nous oblige à le conclure.

Il est donc, pour l'être individuel, un but, un terme, un souverain bien. En principe, ce bien est acquis par la conversion ; l'âme le possède entièrement lorsque l'œuvre de sa conversion est achevée. Alors le but final de sa création est atteint quant à l'individu par l'assimilation de sa volonté à la volonté divine. Il réalise son essence, il réalise sa liberté. Mais, du changement accompli dans le centre, il doit résulter un changement dans les conditions générales de l'existence. L'esprit rétabli dans la pureté de son essence revêtira une forme appropriée à la spiritualité. Nous en sommes certains, si nous avons compris le but de la création ; car nous sommes certains que le but de la création sera atteint. C'est de cette transformation suprême, c'est de la vie éternelle que nous osons parler aujourd'hui.

Ce qui donne quelque crédit au progrès sans limite, c'est l'impuissance de l'imagination à se représenter l'éternité autrement que comme un prolongement infini du temps. Ces deux points de vue sont inséparables ; mais, si je ne me trompe, nous les avons déjà dépassés. La prolongation infinie du temps actuel ne se conçoit pas, car le temps actuel n'existe pour nous que parce que nous sommes des êtres sensibles. On ne peut en comprendre la continuation qu'avec le maintien de notre existence physique, du moins dans ses conditions générales ; or, quelles que soient nos pensées à ce sujet, quelques motifs philosophiques ou religieux que nous puissions avoir pour croire que la nature extérieure aura sa part dans la restauration comme elle a sa part dans la chute, nous ne saurions admettre la durée perpétuelle de l'existence sensible que nous connaissons, puisque nous savons qu'elle est altérée par la chute et que nous la voyons tous les jours se dissoudre par la mort. La manière dont nous subissons le temps dépend de notre assujettissement aux lois de la nature. Ce temps ne s'explique donc que par la chute, il doit finir au terme de l'expiation.

L'éternité qu'attend notre espérance n'est pas le prolongement indéfini du temps, mais la restauration du temps, c'est-à-dire la restauration de la liberté vis-à-vis du temps, ou encore : la réalisation de notre essence spirituelle dans une forme appro-

priée à sa nature, car elle ne trouve dans le temps qu'une forme contraire à sa nature.

Pour nous, l'éternité opposée au temps, c'est la possession simultanée de toutes les facultés, de tous les éléments de notre être. Vivant à la fois toute notre vie, nous nous verrons enfin tels que nous sommes, parce que nous serons ce que nous sommes. Nous posséderons simultanément ce qui se réalise ici-bas successivement et ce qui par conséquent n'est jamais réel. Nous nous transporterons donc, par la seule puissance de notre volonté, dans tous les temps de notre vie, parce que nous nous connaîtrons.

Liberté vis-à-vis du temps, intelligence de tous les temps, telle est, ce me semble, la seule idée positive de l'éternité; comme la liberté vis-à-vis de l'espace, non l'impossible négation de l'espace, est l'idée positive de la spiritualité, par opposition à la matière, que l'inertie paraît caractériser. Ainsi, dans l'éternité, chacun de nous restera lui-même, mais il sera lui tout entier; il sera réellement *pour lui-même* et de fait ce qu'il n'est actuellement qu'*en lui-même*, idéalement, ou dans la pensée divine, qui embrasse d'un seul coup d'œil l'ensemble de notre vie dans ses rapports avec l'univers. Nous serons nous-mêmes, et par conséquent nous serons de notre temps; nous représenterons notre temps, le temps où nous nous sommes faits; comme dans la durée si courte et si lente à la fois de la vie

terrestre, chaque génération représente le temps où elle s'est formée, le beau temps de la jeunesse, qui a produit ses opinions, ses affections et tout son caractère. Nous représenterons notre temps dans sa valeur positive, dans la réalité de son idée, dans l'élément de bien qui était en lui. Alors aussi nous nous comprendrons parfaitement nous-mêmes et notre temps dans leurs effets et dans leurs causes, double chaîne qui embrasse le monde. L'histoire du Ciel et de la terre sera l'aliment de nos pensées. Nous nous transporterons à notre gré dans tous les temps de notre économie, comme dans tout l'espace de notre univers. C'est ainsi du moins qu'en suivant les faibles lueurs de l'analogie, je me représente ce côté de la vie éternelle. Nous ne soulevons qu'avec peine un coin du voile qui nous dérobe notre avenir. Nous ne comprenons que la vie actuelle, nous la comprenons dans la mesure où nous agissons; et mieux nous l'entendons, plus elle nous semble incompréhensible. Il y a cependant dans notre expérience intérieure des choses qui nous forcent à regarder plus loin: une méditation persévérante prolongerait les lignes de ces angles dont le sommet est dans notre cœur, et qui nous ouvrent sur l'infini quelques lointaines perspectives. Je suis réduit à ne donner ici que la formule abstraite d'une vérité probable.

Le progrès dans l'ordre naturel est marqué par

le passage de la succession à la simultanéité, dont l'apparition est signalée par le mouvement volontaire. Il doit en être de même dans l'ordre spirituel. A la succession qui nous dépouille, succédera la liberté vis-à-vis du temps, la vérité de la mémoire et de la pensée.

Il y a lieu de penser que cette transformation ne s'accomplit pas d'une manière instantanée et violente, mais, suivant la loi universelle, par le moyen d'un travail intérieur. Si nous consultons le symbolisme profond de la Nature, nous serons conduits à envisager l'époque qui suit immédiatement la rupture des liens terrestres comme le temps où notre âme se recueille, se rassemble, et ressaisit, avec tous ses actes particuliers, les forces qu'elle a dépensées pendant son séjour ici-bas : période de ressouvenir et de purification dans laquelle le développement successif est ramené à la simultanéité. Un homme que j'ai déjà cité et qui avait le droit de parler sur de tels sujets, a conclu de certains phénomènes accidentels que, durant la formation du fruit, la plante (qui est une force, c'est-à-dire une sorte d'esprit) repasse intérieurement par toutes les phases de son développement et résume ainsi l'histoire de sa vie inconsciente. De même le recueillement de la tombe mûrit sans doute le fruit de l'éternité. Là aussi se trouvent les douleurs, le repentir, les expiations suprêmes. Eclairée par celui qui

descendit au sépulcre avec elle, l'âme prononce son propre jugement et se dépouille de ce qu'elle ne saurait emporter au séjour de la lumière.

Ainsi l'âme est immortelle, et comme elle a tissu l'enveloppe grossière, et pourtant si belle, dont elle se couvre ici-bas; de même, rentrée au sein maternel, elle tissera sa robe incorruptible. Suivant la loi que nous trouvons partout écrite, son histoire deviendra sa nature, mais son histoire purifiée par l'effusion d'un sang divin. Dans la communion de la vie absolue, elle demeurera parfaitement distincte, avec la conscience de son identité et de sa distinction, conscience non impuissante et superficielle comme sur la terre, où, dans les moments les plus lucides, notre regard n'atteint jamais les profondeurs de notre nature, mais conscience permanente, actuelle, transcendante, dont le rayon la pénétrera de part en part, parce qu'il n'y a plus rien d'opaque devant le soleil de Dieu.

Un auteur dont toute la philosophie repose sur l'individualité, qu'il a comprise aussi bien qu'on peut faire dans un point de vue déterministe, pour ne pas dire fataliste, Leibniz, assigne trois caractères à sa monade: 1° La monade est en rapport avec toutes les autres, et ces rapports ne sont pourtant que des déterminations intérieures de son activité : l'infinité se réfléchit dans l'un, chaque monade est un univers. 2° La monade est impérissable: elle ne peut être détruite que par un acte

de Dieu dont nous ne saurions concevoir les motifs. 3° Enfin chacune diffère absolument de toutes les autres: deux êtres indiscernables à l'œil qui les verrait parfaitement ne formeraient qu'un seul et même être. — En nous appropriant ces résultats de l'analyse abstraite, nous les avons élevés à une signification positive. Il n'y a d'unité réelle que dans la réalité de l'être; il n'y a d'être réel que celui qui est son but à lui-même; l'être moral est seul son propre but, Kant complète Leibniz et le corrige, la personnalité morale seule est la vraie monade. Cependant elle n'est pas, comme le veut Leibniz, un monde séparé des autres mondes; elle forme un élément organique d'un tout réel, parce que l'harmonie qui l'unit aux autres n'est pas cette harmonie abstraite de Leibniz, résultat d'une loi fatale et que la monade n'aperçoit pas, mais une harmonie sentie et voulue, qui se réalise par la libre activité des individus, et dans laquelle les êtres finis trouvent enfin la réalité de leur essence infinie. La valeur universelle de l'individu s'explique par sa fin, qui est la perfection morale, c'est-à-dire la participation réelle à la vie absolue. L'indestructibilité naturelle devient une immortalité voulue, dont nous apercevons le motif, et que Dieu lui-même ne saurait menacer, car ses décrets sont immuables. Enfin la différence intrinsèque des individus entre eux ne conserve pas non plus la dignité problématique d'un axiome; nous devons

la comprendre par son origine et par sa destination.

Ce dernier point mérite de nous occuper un moment. En marquant le but positif des différences individuelles, nous donnerons à notre théorie sur l'humanité le genre d'évidence qu'elle réclame. Jusqu'ici, j'en conviendrai, cette théorie est restée plus ou moins hypothétique, malgré les preuves dont nous l'avons entourée, parce que nous n'en avons indiqué que très fugitivement la signification morale. Ainsi l'unité de la créature n'est encore qu'une supposition imaginée pour expliquer la solidarité qui règne entre les hommes; notre opinion sur l'origine des individus n'est jusqu'ici qu'une seconde supposition, qui nous sert à concilier l'évidence des faits avec l'unité précédemment admise. Il nous reste à faire ressortir le sens moral de la pluralité individuelle comme celui de l'unité substantielle. L'enchaînement de notre système l'exige sous deux rapports : d'abord pour mettre nos preuves en harmonie avec notre critère de vérité; puis pour mettre nos propositions d'accord entre elles. L'idée morale est notre critère; nous devons donc fonder, soit l'unité, soit la pluralité, telles que nous les concevons, sur les exigences de l'idée morale. Nous avons vu dans la pluralité des êtres moraux un effet de la chute; nous avons indiqué comment elle peut servir à la restauration; cette pluralité nous paraît donc un mal, un moyen, une transition; mais nous n'y reconnaissons encore ni un but, ni

un élément de but; et cependant nous la considérons comme destinée à persister, puisque nous enseignons l'immortalité de l'âme. Nous devons concilier la permanence des individus avec la fonction que nous leur avons assignée. Dieu, selon nous, ne crée rien à titre de moyen seulement, car sa volonté est immuable. Ainsi nous devons comprendre les individus à la fois comme des moyens et comme des buts, puisque nous prétendons qu'ils sont créés directement de Dieu. Nous devons comprendre comment les individus immortels servent de moyens à l'unité: la seule affirmation ne nous suffit pas. Quand nous aurons trouvé la signification morale de l'unité, la signification morale de l'individualité, nous les aurons conciliées. Et ces hypothèses mises d'accord ne seront plus des hypothèses, mais des propositions démontrées aux yeux de quiconque admet le principe de notre méthode, savoir que les dernières raisons des choses se trouvaient dans l'ordre moral. Il s'agit donc de constater le sens moral de l'unité et de la concilier avec la permanence des individus. Ce problème est résolu lorsqu'on a reconnu la valeur positive des différences individuelles dans l'ordre moral; mais pour comprendre le but de ces différences, il faut comprendre le but final de l'humanité, l'accomplissement des choses, le souverain bien dans le sens absolu. Ce problème est le dernier : vous ne vous étonnerez pas que nous ayons différé de le poser.

Durant l'évolution historique, le rapport de l'homme et de l'humanité, reste couvert d'un voile, parce que l'humanité, comme telle, n'existe pas ; mais si la restauration s'achève, l'unité doit s'y trouver réalisée, et le rapport des deux termes s'éclaircir. Il y a plus, il y a beaucoup plus : tout marche dans le monde, le chemin de Dieu ne revient jamais en arrière, toute restauration est en même temps un progrès. Ainsi le problème exige que le fractionnement individuel amène un progrès : je dis un progrès dans l'unité, puisque notre essence est l'unité. Dans l'accomplissement de l'histoire il faut retrouver l'unité substantielle de l'humanité dans la forme d'unité morale ; et il faut que cette unité morale surpasse en réalité non-seulement l'unité naissante de l'espèce actuelle, non-seulement l'unité virtuelle et problématique du point de départ, mais jusqu'à l'unité de la personne. Il faudrait entendre l'état définitif de la créature comme une unité qui nous contienne tous dans notre personnalité distincte, et qui néanmoins, disons mieux, qui par cela même, soit plus réelle et plus parfaite que celle à laquelle était appelé le premier Adam. Nous n'entreprendrons pas la démonstration sous cette forme, parce que le terme de comparaison nous manque. Nous essayerons d'établir directement, absolument que l'unité morale, fondée sur le maintien des individualités libres, est la plus haute forme d'unité concevable dans la

créature. Cette preuve nous est imposée: l'unité parfaite est un élément du souverain bien. Si la créature est une en principe, et si sa fin est la perfection, l'idée de sa fin comprend en elle la parfaite réalisation de l'unité. D'autre part la créature est libre, elle est ce qu'elle se fait: une et libre elle doit produire son unité par sa liberté, l'unité libre est la seule qui lui convienne, et cette unité libre ne peut être qu'une unité morale. Pour accomplir la tâche que je viens d'accepter, il n'y a qu'à décrire un idéal gravé dans toutes les âmes.

La créature, une et libre de sa nature, doit réaliser son unité par sa liberté. La liberté est son essence, la liberté est sa *forme*, la liberté est le caractère de tous ses attributs. L'unité première est imparfaite par cela même qu'elle est naturelle; l'unité dernière doit être libre. Il faut que la créature se la donne par son propre fait. Cette unité sera la plus forte et la plus vraie, précisément parce qu'elle sera libre. Comment la créature aurait-elle transformé son unité naturelle en unité volontaire si la chute eût été évitée? nous ne le comprenons qu'imparfaitement. Mais comment les hommes produits de la chute et de la rédemption servent à réaliser l'unité libre où s'accomplit l'œuvre restauratrice, cela, nous le savons, car nous le sentons; il suffit d'écouter son cœur. L'unité de la création morale est rétablie, elle est réalisée sous sa forme suprême par le fait même que les indi-

vidus, cédant à la grâce, rendent personnel leur rapport substantiel avec Dieu. L'unité suprême est immédiatement réalisée par la conversion de tous les individus, qui fait de leur nature normale une réalité. L'intégrité des membres fait l'intégrité du corps. Quand tous les organes sont en santé, ils sont nécessairement en harmonie. Et cette harmonie bien comprise est la perfection de l'unité. Tous aiment le même Dieu; ainsi l'unité règne dans la volonté. Chacun sait que Dieu est aimé de tous, et s'en réjouit parce qu'il l'aime; ainsi l'unité règne dans la conscience. Et cette unité elle-même est voulue, car ils s'aiment les uns les autres, et chacun, se sentant aimé de tous, se trouve complété par tous. Telle est l'unité véritable, l'unité libre, l'unité parfaite. Tout être est un, comme tout être est en Dieu; mais ce ne sont là que les conditions abstraites de l'existence en général. L'être libre doit être tout ce qu'il est par sa liberté. Il doit être en Dieu par sa liberté : « TU AIMERAS LE SEIGNEUR TON DIEU DE TOUT TON CŒUR, DE TOUTE TON AME ET DE TOUTE TA PENSÉE. » Il doit être un par sa liberté : « TU AIMERAS TON PROCHAIN COMME TOI-MÊME. » Le sommaire de la loi est aussi le sommaire de la philosophie [1]. L'unité n'est point com-

(1) *Je veux que nous soyons* : telle est l'admirable formule de l'idée morale proposée par M. Léon Brothier dans la *Morale indépendante* (19 septembre 1869). Cette affirmation de la conscience contient en principe la société parfaite, l'organisme absolu. Cet organisme de liberté ne subsiste que par la volonté de ses

promise par la multitude, si tous se comprennent, si tous s'aiment, si chacun vit en tous et pour tous, et si chacun apporte à tous un complément de force et de joie.

Toute unité réelle, même celle de l'esprit individuel, est une unité concrète, une synthèse. Le rapport constitutif de l'unité des êtres est un rapport variable, dans lequel l'expérience constate une progression. L'unité la plus puissante est aussi la plus riche ; c'est celle qui comprend les éléments les plus nombreux, les plus dissemblables et les plus développés. Au terme de cette série nous trouvons l'idée de l'unité parfaite, fondée sur la parfaite liberté des membres qui la composent. Ainsi l'analogie de l'expérience nous conduit à concevoir un organisme supérieur à l'organisme individuel, en ce que chacun de ses membres,

organes et n'en est que plus fort pour cela. L'énergie avec laquelle chaque membre tend à vouloir le tout en vertu de sa propre constitution morale étant multipliée par la conscience d'être voulu lui-même de tous les autres, tend à s'accroître constamment, et le produit de toutes ces volontés convergentes représente l'infini de l'énergie, de l'intensité, l'unité vraie. Et comme elle dessine le but, cette thèse de la conscience implique aussi le point de départ. On ne saurait trop répéter ce qui va sans dire : la loi d'un être, sa destination ne se distinguent point de son essence. Si la volonté fondamentale du moi ne pose pas le moi mais le *nous*, c'est que la vérité du moi ne se trouve que dans le nous, c'est que la collection n'est que la forme de l'unité foncière, c'est que l'homme se sait et se veut un. Ou bien cette formule : *je veux que nous soyons* restera toujours arbitraire, inexplicable et paradoxale, ou bien elle se confond définitivement avec celle-ci : *je veux être,* qui est la définition même de l'être.

libre vis-à-vis du tout, possède en lui-même la conscience de la vie du tout.

Nous pouvons maintenant comprendre très-bien la signification positive et permanente des différences individuelles. Les différences rapprochent lorsqu'elles sont aimées et comprises. Par la pluralité des individus, l'humanité devient à la fois et plus une et plus riche: les oppositions ne se déploient que pour accroître l'harmonie. C'est parce que l'individu fait partie d'un tout qu'il doit développer les côtés de sa nature qui le distinguent des autres. S'il n'en différait point, il n'apporterait rien à l'ensemble; tandis que dans l'unité véritable, la particularité de chacun devient un bien de l'ensemble. Ainsi l'unité naturelle se réalise en unité libre et voulue. L'amour de Dieu forme le principe de la société parfaite, et dans la société parfaite réside la véritable unité de l'être moral. La restauration des individus rétablit d'elle-même l'unité de l'espèce, l'unité du monde, dans la forme d'un organisme absolu fondé sur la liberté. Cet organisme s'appelle l'Eglise : l'Eglise est donc le souverain bien. Je ne parle pas, cela va sans dire, de telle ou telle institution, obscure ou fameuse, qui s'appelle l'Eglise. Je ne parle pas surtout d'une institution qui établirait entre ses membres une distinction hiérarchique, et qui placerait des intermédiaires entre l'âme et Dieu. Je donne à la société parfaite le nom qui lui convient lorsqu'on la conçoit comme

tendant à se réaliser par l'initiative de Jésus-Christ. L'Eglise ainsi comprise est un besoin de la pensée philosophique. Pour les établissements qui portent ce nom, elle est un critère, un but et un idéal. La certitude que cet idéal sera pleinement réalisé paraît impliquée dans la certitude qu'il existe un Dieu parfait. Sa réalisation progressive est l'objet de notre activité morale. Le souverain bien dépend donc des individus, et la résistance d'un seul peut y mettre obstacle. Il y a là une contradiction que je n'essaierai pas de lever, car je crois comprendre pour quelles raisons, pour quels motifs le problème est insoluble ici-bas. Il est impossible d'admettre que Dieu ne veuille pas le souverain bien, impossible que ce que Dieu veut n'arrive pas, impossible également que la liberté soit contrainte. On peut se représenter que la volonté persistante de s'anéantir finirait par amener l'anéantissement. On peut supposer que la force de résistance au bien diminue dans le pécheur à mesure que le courant du bien grossit dans l'humanité. L'intercession des prières n'a pas d'autre objet, et repose sur l'unité foncière et primitive de notre essence morale; car les miracles qu'elle sollicite ne sauraient être contraires à l'ordre moral absolu. On peut croire aussi que la résistance et le châtiment dureront toujours. La réalisation du bien suprême est un objet de foi; rien proprement ne la garantit. Mais que l'organisme absolu s'achève ou non, l'idée en reste la même.

Dans l'organisme absolu, chaque élément, formant un tout par lui-même, devient librement un organe, et la perfection du tout se reproduit dans chaque élément sans s'altérer, sans s'amoindrir. Cette forme de l'existence, la plus élevée que nous puissions concevoir, est réalisée dans son trait essentiel du moment qu'elle est voulue. Par le fait de sa conversion, l'individu devient membre de l'Eglise et concourt à former l'Eglise. L'entière regénération de tous les hommes produirait d'elle-même l'organisme absolu.

Cependant, pour en obtenir une idée approximative, il ne faut pas l'envisager uniquement comme le but de nos propres efforts. Il faut se souvenir que nous ne faisons rien sans Dieu, que notre part à toute œuvre réelle se réduit à la prière qu'il inspire, et qu'il accorde au-delà de notre demande. Dans la conception de l'unité suprême, la régénération morale est l'élément essentiel et la cause de tout, mais pour que les conditions de notre existence répondent à l'idée parfaite de l'esprit, cette révolution semble devoir en amener d'autres à sa suite.

La nature sera renouvelée : nos corps, semés en poussière, ressusciteront glorieux. Nos rapports avec le temps et l'espace seront changés, ainsi que l'idée de la liberté le réclame. Nous nous posséderons nous-mêmes et, nous possédant, nous pourrons nous donner. A l'intensité de la vie correspondra la force de l'expansion. Nous n'aurons

plus rien à nous cacher réciproquement, et nous lirons dans le cœur de nos frères non de fugitives images et de superficielles émotions, mais l'intimité de l'esprit. Il faut que cette union soit possible, car l'âme la cherche d'un désir ineffable et inextinguible; il faut que l'esprit devienne transparent à l'esprit, qu'il le pénètre et qu'il le possède, ou le dernier mot de toutes choses serait dérision. Par cette pénétration absolue, par cette possession mutuelle dans l'unité d'un même amour, la conscience universelle sera réalisée, et l'Humanité deviendra personnelle, non dans l'absorption des personnalités finies, mais dans la plénitude de leur épanouissement.

Toutes ces lignes sont tracées par la raison, par les instincts permanents de l'âme et surtout par la conscience. La raison veut quelque part la pleine réalisation des idées que l'expérience lui suggère, en les lui montrant toujours entourées de contradictions. L'âme rêve un idéal toujours le même, et le prophétise dans ses soupirs. La conscience exige un bien sans tache, et lit le but dans le commandement. Ne laissons pas l'imagination compléter ce tableau; l'imagination n'a point de couleurs pour le peindre, elle ne saurait que le gâter. N'essayons pas d'en réunir les traits, nous échouerions dans cette entreprise. L'idée de l'Eglise éternelle dépasse notre intelligence. L'induction ne nous fournit que des notions très incomplètes sur les change-

ments qui nous attendent au delà de cette vie. Dès lors, ignorant ce que sont les éléments du tout, nous ne pouvons pas marquer avec précision comment ils s'uniront pour le former. Cependant cette défaillance de la pensée n'est pas une raison pour mettre en doute la réalité de son objet : nous tiendrons pour vrai ce qui est conclu régulièrement de principes vrais, alors même que cette conclusion dépasse à certains égards notre intelligence ; mais nous ne tenterons pas de suppléer à la faiblesse de notre entendement. A défaut d'une vivante image, nous nous contenterons d'une formule, et nous dirons que, « dans l'accomplissement de la restauration, l'Humanité, réunie à Dieu par la liberté de ses membres, s'unit en elle-même et avec la nature pour former un organisme absolu de liberté, dans la simultanéité de l'existence spirituelle. »

Nous sommes arrivés au terme. C'est au jour de l'idée suprême qu'il faut examiner l'enchaînement des doctrines précédentes. Notre conception du but final me semble posséder une évidence propre, indépendante des théories qui l'ont amenée, et par là de nature à les recommander. Nous reconnaissons l'organisme absolu comme but de la création au même titre que nous avons posé la liberté absolue : en vertu de la loi de perfection. Nous irions presque jusqu'à l'appeler une vérité évidente par elle-même ; car il est manifeste à l'esprit capable

de s'interroger que la réalité des choses doit au moins égaler ses pensées. Nous affirmons l'organisme absolu au même titre que la liberté de Dieu, et nous trouvons la certitude de sa réalisation impliquée dans la croyance en Dieu. Si Dieu est parfait, comme nul ne peut en douter, sans admettre peut-être avec nous qu'il le soit par un acte de sa volonté ; si Dieu est parfait, la perfection de l'existence finie doit s'accomplir. Cette perfection, c'est l'unité libre, l'unité morale, où tous vivant en Dieu et chacun en tous, l'infini se multiplie dans le fini. Mais si la communion de la vie divine est le but, le point de départ est évidemment une communication de cette vie; si l'unité libre est le but, le point de départ est évidemment l'unité naturelle et substantielle; si la pluralité des individus est un élément de la perfection finale, l'individu ne saurait être un mode ou un accident; la substantialité des individus, leur création spéciale ressortent de leur valeur et de leur destination finale, et pourtant il faut entendre cette création spéciale de telle manière que l'unité de l'espèce n'en soit pas compromise. Ainsi les obscurités, les contradictions apparentes de notre théorie sur l'humanité se dissipent dans la contemplation du but suprême : les solutions que nous avons acceptées afin d'expliquer tant bien que mal les phénomènes du présent, sont réclamées par le but ; nous les concevons comme nécessaires à l'accomplissement du but, sans

qu'il nous soit permis cependant, d'après les lois de la méthode, de conclure de cette nécessité apparente que l'unité organique absolue n'aurait pas pu se réaliser autrement.

Si l'idée du souverain bien dans le sens absolu est le terme de la métaphysique religieuse, l'idée du souverain bien dans les conditions générales de l'existence actuelle forme le centre et le sommet de la philosophie morale. Ainsi nous sommes arrivés à la conclusion de cette étude : nous sommes revenus à notre commencement. Partis de la loi morale: « réalise ta liberté, » nous trouvons au terme le souverain bien que doit procurer l'obéissance à cette loi. Toutes nos recherches sont enfermées dans les deux notions fondamentales de la morale, la loi et le but. Nous n'avons fait autre chose que de lier ensemble ces deux points en éclaircissant l'idée du sujet auquel la loi s'adresse, connaissance indispensable pour s'assurer que la loi conduit au but. Nous avons essayé d'expliquer l'homme à lui-même en déchiffrant les caractères gravés au fond de son âme. Nous avons dit son origine, sa condition présente et sa fin. Le développement régulier de cette dernière idée constituerait la science de la morale.

L'exposition des moyens d'en amener la réalisation en partant de l'état actuel du monde et de nos cœurs, est l'objet de la morale envisagée comme un art. Pour acquérir une utilité véritable, cet art

suppose avant tout une connaissance profonde du présent et de ses besoins. En effet, l'idéal absolu n'est jamais pratique; chaque siècle a son idéal relatif, comme chaque individu ; c'est celui du progrès possible dans le sens du bien absolu, en se fondant sur l'état de fait.

Nous ne devons pas nous engager dans ces recherches nouvelles : cependant je voudrais, en finissant, diriger votre pensée vers l'application de nos principes et vous donner quelques indications sur la manière dont le souverain bien peut être réalisé.

Et d'abord je profiterai des moments qui nous restent pour examiner, en parcourant rapidement l'histoire, quels pas ont été faits jusqu'ici dans le sens de l'idéal.

Nous avons retracé dans ses traits les plus généraux l'œuvre qui s'accomplit dans l'humanité jusqu'à Jésus-Christ; puis de Jésus-Christ nous nous sommes élevés immédiatement à l'idée du souverain bien, parce qu'en Jésus-Christ la restauration de l'humanité est idéalement accomplie, comme elle l'est réellement pour le fidèle qui meurt en lui. Nous avons étudié le centre du christianisme, la transformation toujours pareille qu'il opère dans la volonté de l'individu ; il nous reste un mot à dire sur les changements successifs qu'il amène dans la société et dans l'intelligence. Dans ce coup d'œil

historique je suis encore M. Braniss, avec lequel je me trouve en parfait accord[1].

« La mort de Jésus-Christ est la mort du monde ancien, dont sa venue personnelle a été l'accomplissement, comme elle est la naissance d'un monde nouveau. L'histoire finit et recommence. L'humanité historique meurt dans une longue agonie ; elle meurt pour ressusciter. Il se forme d'autres peuples et d'autres langues. La civilisation nouvelle qui s'établit reconnaît expressément la foi en Jésus-Christ pour son principe.

Comme la naissance du Christ-homme a été l'achèvement de la première histoire, la naissance du Christ-humanité est le terme auquel tend la seconde. La formation du corps de Christ, la formation de l'Eglise est l'unique objet de l'histoire moderne. Nous apercevons en elle un double mouvement. Le premier est une transformation extérieure, une évolution sociale, œuvre de la foi chrétienne sur l'humanité. L'espèce naturelle est ici la substance ou le milieu résistant ; Christ manifesté, la force motrice qui tend à se réaliser. Le fond de toute l'histoire proprement dite est la Mission. L'Eglise se présente dès l'entrée avec la conscience de son universalité ; la conquête du monde est pour elle une prophétie, que l'événement confirme bientôt. La communauté chrétienne grandit au milieu du

(1) Voyez sur toute cette importante matière la préface de nos *Recherches de la méthode.*

monde ancien, dont les formes s'écroulent. Les Juifs sont dispersés, l'Empire se divise et s'affaisse; l'adoption du christianisme par l'Etat n'empêche pas la ruine d'une société que le christianisme n'a pas produite; mais les populations désagrégées s'unissent de nouveau dans la foi. La nouvelle croyance s'impose assez aisément par l'effet de sa supériorité intrinsèque aux races nouvelles qu'on voit surgir dans le champ de l'histoire, et qui, mêlées aux débris du peuple ancien, forment la masse compacte d'une seconde humanité. La production de ce corps de la chrétienté, la constitution de l'Eglise comme sa puissance directrice, comme son âme, remplissent la première période de l'histoire moderne, durant laquelle le monde ancien succombe dans la lutte et disparaît. L'Eglise, d'abord persécutée, fait la conquête de l'Etat.

La seconde période comprend l'action de l'Eglise au sein de l'humanité chrétienne, la formation des nationalités et des Etats chrétiens; elle se clôt au moment où la découverte de l'Amérique et du chemin des Indes ouvrent la terre entière à la prédication du christianisme. Le pape et l'empereur remplissent cet âge, qui commence par la domination de l'Eglise sur l'humanité, pour aboutir à l'émancipation de l'Etat. Durant cette période, la profession du christianisme est considérée comme un devoir social.

La troisième époque est celle où le christianisme

devient individuel par l'influence de la Réformation, qui brise sa forme collective en abaissant la puissance de l'Eglise et en relevant l'Etat: elle commence par la prédominance de l'Etat sur l'Eglise, et tend à la complète séparation de ces deux éléments, pour arriver enfin à l'unité spirituelle et libre de l'Eglise, constituée par la communion des individus. La profession du christianisme y devient une affaire de conscience.

Telles sont les destinées du christianisme dans l'humanité. Mais il est impossible de séparer cette évolution extérieure, qui embrasse l'histoire politique, et qui jusqu'à un certain point nous en donne la clef, de l'évolution intérieure ou théologique. La matière soumise à l'action n'est plus ici la société, c'est la conscience.

La foi s'empare d'abord des âmes comme une puissance supérieure qui ne laisse pas de place à la réflexion. Le sacrifice du Sauveur est accompli. La nouvelle de sa mort et de sa résurrection répondait aux besoins les plus intimes de l'humanité. Le spectacle du changement merveilleux qui s'est opéré chez les apôtres fait monter au cœur des multitudes le désir de la conversion; et l'exaucement de ce désir renouvelle dans chaque fidèle le miracle de la naissance de Jésus. Ainsi la foi est pour chacun d'eux une création, la création d'un germe qui tend à se développer dans l'individu, mais qui est identique chez tous. La foi person-

nelle est un fait immédiat, aussi bien que les événements dont le récit la fait naître. L'intelligence réfléchie est ici passive; elle ne peut que contempler et raconter ce qui se passe dans le cœur. Tel est le caractère de la foi des premiers temps, tel sera toujours le caractère de la foi naïve. C'est lui qui constitue l'inspiration des écrits évangéliques et qui leur donne une valeur infinie. Expression immédiate de la vie chrétienne, en eux réside la puissance de l'allumer, tout comme ils seront à jamais la mesure de la vérité religieuse. Mais ils rapportent le fait sans l'expliquer, ils ne contiennent pas précisément de théologie, ou plutôt quelque autorité qu'assure à leurs auteurs l'énergie d'une foi puissante, la théologie qu'ils renferment nous offre déjà les traces de l'esprit individuel, et même de tendances individuelles assez divergentes. L'essentiel est le fait lui-même : le fait extérieur, l'épopée chrétienne, et le fait intérieur, la conversion. L'œuvre spirituelle dont ces faits sont le point de départ, c'est que ces faits immuables deviennent intelligibles, c'est que le sentiment chrétien arrive à se comprendre lui-même. Cette œuvre nécessaire à la parfaite réalisation de l'Eglise s'accomplit par la réaction de l'intelligence sur la substance de la foi. La foi et la science, c'est-à-dire le fait et la pensée, l'expérience et la raison, tels sont les deux facteurs de l'évolution théologique. Cette évolution est indispensable, car en donnant

un nouvel objet à la pensée, la conversion n'a pas détruit la pensée. Les deux puissances existent; elles sont providentielles, elles sont divines toutes deux. Et si l'on réussissait véritablement à ramener aujourd'hui l'état de la primitive Eglise, qui n'avait qu'un récit et point de dogmes, le premier effet d'un tel retour vers le passé serait de recommencer le travail de la théologie.

Le but de ce travail intérieur, comme généralement celui des évolutions historiques, est la conciliation des deux termes opposés dans un commun produit qui conserve la vérité de l'un et de l'autre. L'expérience et la réflexion ont été séparées: la seconde, un moment muette, réclame bientôt ses droits. Il faut donc que la pensée et le fait se pénètrent réciproquement, il faut qu'au terme de l'opération il ne reste plus rien dans le fait qui ne soit clair à l'intelligence, plus rien dans l'intelligence qui ne soit transformé par le fait, c'est-à-dire rendu chrétien.

L'évolution dont il s'agit diffère cependant par un trait fort essentiel et des précédentes et du mouvement parallèle qui s'accomplit au dehors dans la constitution de la société. A l'inverse de tout ce que nous avons vu, la substance soumise au travail est ici pure et parfaite, tandis que l'agent ne l'est pas. La règle et la mesure se trouvent donc dans la substance. Le christianisme doit être conservé dans son intégrité; l'affaire de la pensée

est de s'assimiler à la foi plutôt que de s'assimiler la foi. Dans son travail pour en obtenir conscience, il ne lui est pas permis d'y rien changer.

Ceci s'applique aux faits immédiats. On n'en pourrait dire autant d'aucune des formes que le christianisme reçoit successivement par l'opération de l'intelligence ; on ne doit le dire d'aucun symbole, d'aucun formulaire, d'aucun dogme; car tous les symboles, tous les formulaires, tous les dogmes sont déjà des produits de la réflexion réagissant sur le contenu de la foi, non la pure substance du christianisme.

La première phase de l'évolution théologique a pour objet la fixation du dogme : la substance de la religion doit être d'abord circonscrite par l'intelligence. La constitution du dogme chrétien correspond à la constitution de la chrétienté et de l'Eglise visible. La pensée est encore plus ou moins passive chez les Pères de l'Eglise ; du moins ne se rend-elle pas un compte bien net de la part qu'elle prend au travail. Il s'agit essentiellement de préciser ce qui est donné dans l'Ecriture. La philosophie proprement dite ne se trouve que dans l'hérésie.

Après avoir déterminé l'objet de la foi, l'intelligence s'applique à ce contenu, dans la seconde phase, pour chercher à s'en rendre compte, comme elle ferait d'un objet extérieur. L'intelligence et le dogme sont en présence. Je ne dis pas, l'intelligence

et l'Evangile, mais l'intelligence et le dogme, tel qu'il a été élaboré par la réflexion et sanctionné par l'Eglise. Il s'agit maintenant de le justifier aux yeux de la raison. L'issue d'une telle entreprise ne saurait être que le sacrifice du dogme à la raison. Cette période commence par la prédominance absolue de la foi, pour aboutir à l'émancipation de la philosophie, qui correspond à l'émancipation de l'Etat.

Le principe de l'identité entre la raison et la foi, qui domine la troisième période, se traduit d'abord par la négation du christianisme positif. Ainsi l'intelligence, absolument livrée à elle-même, n'y trouve plus d'autre but que de déterminer ses propres lois et de formuler les résultats de son activité. Mais l'intelligence a été pénétrée par la substance dont elle s'est nourrie durant tant de siècles. Elle est modifiée dans son intimité par ce christianisme qu'elle se vante d'avoir fait évanouir; et dans son travail sur elle-même pour résoudre les questions qu'elle s'est posées, elle est obligée d'en reproduire la substance, et de proclamer comme vérités philosophiques le contenu même des dogmes dont elle a secoué l'autorité. La conclusion de cette période ne peut être que la conscience d'une identité foncière entre la pensée philosophique et les faits chrétiens, qui doit amener la libre acceptation des faits comme tels, la liberté de l'esprit dans la foi. »

Nous disons la libre acceptation des faits. Il est

clair que l'évidence intérieure du christianisme ne saurait devenir coercitive. Une nécessité logique ne contraindra jamais personne à reconnaître la vérité de l'Evangile. Un tel mode de démonstration serait d'ailleurs impropre à former des chrétiens, puisque la foi consiste dans une adhésion du cœur. Mais l'intelligence vraiment cultivée par le christianisme trouve en lui la satisfaction de ses besoins les plus profonds, la solution des doutes qui la fatiguaient le plus, elle y trouve, en un mot, sa restauration; tandis que les esprits hostiles à la foi sont réduits à des systèmes de qualité inférieure, où les faits de l'ordre moral les plus essentiels et les plus patents sont travestis, sinon simplement passés sous silence.

A mesure que le christianisme devient plus intime à l'âme et plus intelligible, l'incrédulité devient aussi plus brutale: elle commence par la négation du mystère ; elle aboutit à la négation de la conscience et au culte des passions. La lumière de l'Evangile et la lumière de la conscience unissent leurs clartés divines; il ne reste plus de ressource à la volonté rebelle que de les étouffer toutes les deux. Tel est le caractère intellectuel de notre époque. Un égal discrédit, une impuissance égale frappent et les doctrines rationalistes qui prétendent satisfaire aux besoins de la conscience et les dogmatiques autoritaires conçues en dehors de cette suprême autorité. L'inhumanité théologique trou-

vait son contrepoids dans la religion naturelle. L'une et l'autre appartiennent au passé. Il n'y a plus ni théologie ni philosophie: il n'y a que deux religions. Les âmes qui acceptent la loi du devoir sont conduites au christianisme par la repentance; les âmes qui repoussent le christianisme repoussent aussi la loi du devoir. Il n'y a de conviction vraiment sérieuse au siècle où nous sommes que dans le christianisme individuel fondé sur le témoignage intérieur, et dans les doctrines qui mettent la force au service des appétits. — Entre deux, je n'aperçois guère que des débris flottants sur l'océan du scepticisme, poussés çà et là par les préjugés et par les intérêts. On renonce à s'occuper du problème de notre destinée, et l'on essaie de fonder sur cet abandon une morale indépendante qui ramène incessament l'esprit à ce problème. Sous prétexte d'affranchir la pensée, c'est l'enchaîner dans la plus étroite des prisons. Une critique d'ailleurs sérieuse s'acharne contre l'évidence en contestant à l'âme le besoin d'inconditionnel. Elle-même statue un inconditionnel, et son absolu c'est le néant. Néanmoins elle croit à l'ordre moral. Son impartialité constate dans l'humanité collective un mal profond, une solidarité nécessaire dans le mal, une déchéance, qui devrait la conduire à nos sentiments, si elle restait conséquente à sa foi dans l'ordre moral.

Ainsi le but où tend notre siècle paraît bien

marqué. La société religieuse se sépare de l'état pour s'établir à part, sur le principe de la libre adhésion et du concours spontané. La religion même, ne s'appuyant plus essentiellement sur l'autorité d'un témoignage extérieur, mais sur les expériences de l'âme et sur les besoins de la raison, devient, dans toute la vérité du terme, une affaire personnelle, et la théologie se perd dans la philosophie et dans l'histoire.

Ces deux mouvements répondent l'un à l'autre. Pour faire reposer l'église sur l'identité de fait des convictions personnelles, il faut que celles-ci soient réellement personnelles. Comment refuser décemment le gouvernement de l'église à celui dont l'autorité sert de base à notre foi ? Mais la conviction personnelle suppose la preuve intérieure : aussi longtemps que nous croyons à cause d'un homme ou à cause d'un livre, nos motifs de croire ne sont pas en nous. La liberté dans l'église suppose la liberté des membres de l'église, c'est-à-dire le développement complet, harmonieux, de leur être spirituel. Il faut l'affranchissement intérieur, l'adhésion de l'âme tout entière, la satisfaction de la conscience et de la raison. Alors chaque individu, formant réellement un tout par l'acquiescement de lui-même à lui-même, s'unit librement et tout entier à ceux qui partagent la même foi; et la communion la plus intime du vouloir et de la pensée s'établit sur le plein développement de l'individualité. Les

formes dans lesquelles se produit le nouveau principe social sont encore de peu d'apparence; mais dans ces pâles blancheurs, l'œil exercé reconnaît l'aurore.

Après tout, il y a un Dieu ou il n'y en a point. Mais, s'il y a un Dieu, sa volonté forme la substance de l'univers, et le rapport entre l'homme et Lui, le ciment de l'humanité. S'il y a un Dieu, le lien qui unit les hommes à Dieu détermine leur union entre eux. S'il y a un Dieu, la société religieuse, étant la première des sociétés par la dignité de son objet, doit infailliblement devenir la première aussi par la grandeur de son rôle, autrement notre monde serait un monde avorté. L'église redeviendra le grand fait social, comme elle le fut à l'origine de toutes les civilisations et comme, en principe, elle l'est toujours. Ainsi les changements qui s'accomplissent dans la sphère de l'église décident en dernier ressort de la forme que l'humanité doit revêtir. La transformation de la sphère la plus élevée doit réagir sur toutes les sphères et produire en elles les modifications correspondantes, dans la mesure dont elles en sont susceptibles. Nous lisons déjà dans l'histoire contemporaine la formule de l'avenir. Les efforts tentés pour asservir la conscience en Occident ne feront que hâter une catastrophe inévitable. La foi d'autorité s'écroule. L'église future reposera sur l'amour, sur la liberté, sur le plein développement de l'individualité.

Mais cette formule est la formule absolue. Cette société, les hommes inspirés l'ont prophétisée, et les sages des siècles l'ont saluée comme l'idéal. Nous pourrions donc présumer avec quelque fondement que la société morale qui se prépare sera la dernière. N'oublions pas toutefois que les conceptions les plus générales ont toujours pour base une expérience bornée, et que notre horizon recule à mesure que nos pas s'élèvent. La société vraie ne s'établira pas sans de grands combats et sans de grandes douleurs.

Hâtons-nous d'ajouter que dans les conditions de l'humanité sur la terre, la réalisation de son idéal ne saurait être qu'approximative, et que l'église à venir est appelée à compléter, à corriger la société de contrainte actuelle, plutôt qu'à la remplacer. La réalisation absolue du principe de la liberté supposerait une transformation intérieure de tous les individus, que nous n'avons aucun motif d'espérer ici-bas.

Et même dans ce cas l'idée juridique devrait toujours être représentée. Il n'y a d'amour véritable que dans la justice. Mais l'amour des meilleurs ici-bas peut les pousser à sortir du droit. La liberté implique toujours la possibilité d'enfreindre la loi. A la possibilité du délit doit répondre la possibilité de la répression.

Il y aura donc toujours des lois et des juges, comme il y aura toujours un *tien* et un *mien*; ces

garanties de la paix sociale et du développement individuel ne sauraient disparaître ; mais l'association volontaire se substituera de plus en plus à l'état dans la sphère économique comme dans le domaine spirituel ; et les mœurs publiques donneront au principe de la propriété individuelle sa signification véritable, en le tempérant par la libéralité. On finira par comprendre que nos sociétés actuelles sont misérablement pauvres de biens matériels, et que le bien-être et la culture du grand nombre ne deviendront possibles qu'en évitant tout gaspillage. La consommation productive, utile, restera la seule honorée. Le luxe des gouvernements et des particuliers sera réprimé par le mépris public, lorsqu'on comprendra que le luxe est une cruauté, et que le devoir de l'amour fraternel commande avant tout à la société toute entière d'épargner et de s'enrichir. Ainsi la solidarité de l'espèce et la spontanéité individuelle se concilieront, non par l'attraction des appétits, mais par l'intelligence du devoir. Il faut que cette transformation s'opère ou que la société périsse. La société ne périra pas.

SEIZIÈME LEÇON

Le but final est l'unité par la liberté. Dès lors l'unité naturelle doit être le point de départ et la pluralité, l'intermédiaire. Unité naturelle avant la chute, virtuelle durant l'histoire, libre et parfaite dans l'accomplissement.

La morale est la réalisation de la liberté. Le développement de cette formule donne le système des biens et des devoirs. L'homme commence à réaliser sa liberté dans la conquête de la nature, sans pouvoir achever cette conquête ni trouver en elle ce qu'il y cherche *(sphère économique)*. — L'appropriation de la nature le conduit à s'approprier l'activité de ses semblables, d'où l'Etat naît par le despotisme (*sphère politique*). — Pour être libres, il faut que les citoyens veuillent eux-mêmes ce que la loi commande ; et pour cela qu'ils travaillent sur leur propre volonté *(sphère morale)*.

La sphère économique a son but en elle-même et sert de moyen aux deux autres. Le développement moral est le vrai but : l'Etat, qui garantit et l'activité manuelle et l'activité morale n'est, de son essence, que moyen. L'unité et la liberté se limitent réciproquement dans l'Etat : dans l'Eglise, organisme de la vie morale, tout est commun et tout individuel. — Cependant l'Eglise ne saurait remplacer l'Etat ni le dominer, parce qu'elle exclut la contrainte

J'essaierai d'esquisser dans un dernier entretien la marche de la science morale, à laquelle tout cet enseignement sert d'introduction. Je serai forcément très bref; cependant je crois utile de rappeler encore une fois les points principaux de la théorie.

Nous avons posé en principe l'unité de la création, en nous fondant sur l'infinité du Créateur : toutes les choses, avons-nous dit, qui soutiennent entre

elles des rapports quelconques sont nécessairement comprises dans une seule même volonté, du moment où l'on admet que la volonté créatrice est infinie et absolue. Nous avons posé l'unité de l'humanité pour expliquer et la solidarité de fait qui en lie les membres, et cette loi de charité écrite dans l'âme qui constitue entre les hommes une solidarité de droit. Au surplus l'idée d'unité est tellement vague que proprement on ne saurait pas plus affirmer que nier l'unité de quoi que ce soit, sans avoir déterminé au préalable de quelle unité l'on parle. Nous l'avons fait pour l'humanité dans tout ce qui précède, incomplètement il est vrai, pourtant je n'y reviendrai pas.

D'une manière très générale nous pourrions affirmer l'unité de la créature simplement parce que les ouvrages d'un Dieu parfait doivent porter le sceau de leur auteur, et que l'unité constitue une perfection. Mais, par la même raison, la créature est libre. L'être libre est ce qu'il se fait; l'être créé doit réaliser librement son essence; il doit donc se donner lui-même son unité. Ainsi la tâche est de comprendre l'unité libre: comment la créature, une du fait de Dieu, puisque Dieu la veut telle, se rendra-t-elle une de son propre fait? Ici l'idée pure ne suffit point; il faut nécessairement consulter l'expérience. A-t-elle son origine dans la chute de l'être moral, cette loi d'ironie qui veut qu'un contraire appelle un contraire et que la réalité positive ne s'éta-

blisse qu'en surmontant la négation ? Je ne sais ; mais ce qui est certain, c'est que cette loi est pour nous universelle et nécessaire : elle forme, pour ainsi dire, la logique de notre monde, et toutes les sphères de l'existence et de la pensée nous en présentent des applications. La loi d'unité n'est pas moins universelle. *Omne ens est unum, verum, bonum.* Ainsi nous pouvons considérer tout développement régulier et complet comme une réalisation de l'unité par son contraire, ou comme le passage d'une forme d'unité moins parfaite à une unité plus parfaite, par l'intermédiaire de la pluralité, de la division, de l'opposition. Dans le développement de l'humanité, l'unité naturelle est le point de départ, l'unité libre le but, l'individualité le moyen.

Le bien suprême, c'est-à-dire la réalisation de l'être parfaitement conforme à son essence, ne peut donc se trouver que dans la constitution d'une unité libre, fondée sur le plein développement des individualités, en d'autres termes, dans l'amour, dans la société parfaite, dans l'Eglise. L'unité la plus réelle et la plus vraie est l'unité voulue, l'unité fondée sur la liberté. Et cette unité suppose la pluralité individuelle. Telle est la fin dernière de l'individualité et sa véritable raison d'être. Ainsi le fractionnement de la créature, qui se présentait d'abord comme une conséquence de la chute, se trouve en définitive le moyen d'atteindre le souverain bien. Ces deux points de vue, qui dans leur

abstraction semblent contradictoires, ne font en réalité que se limiter. On peut admettre que la pluralité individuelle se serait produite indépendamment de la chute, mais non pas dans la forme et de la manière que nous offre l'expérience actuelle. La chute primitive précède le fractionnement; car sans cela nous serions obligés d'admettre l'imputation d'une faute étrangère à des innocents, ce qui est impossible, parce qu'il est impossible de statuer en Dieu l'injustice; ou bien nous serions privés de tout moyen d'expliquer la solidarité morale qui règne en fait dans l'humanité. Et ce fractionnement qui suit la chute en porte réellement les empreintes. L'humanité que nous connaissons est toute ensemble solidaire et déchirée. La communion disparait sous l'état de guerre; l'organisme est méconnaissable, parce qu'il est altéré. La définition du tout dépend du rapport des éléments qui le constituent, et ce rapport est tout ensemble la cause et l'effet de la condition des éléments eux-mêmes: autre est la relation du multiple à l'unité dans l'histoire, autre son rapport dans l'état normal. Nous sommes membres du corps de Christ: cette définition est la seule qui exprime vraiment notre essence. Quelles que soient les perturbations résultant de l'erreur première, la conséquence de nos principes nous conduirait donc toujours en définitive à l'idée d'une unité organique absolue de l'humanité, fondée sur la liberté. Mais si cette conclusion portait sa preuve en elle-même,

s'il suffisait de la développer pour la rendre évidente au cœur, la certitude de la conclusion profiterait en quelque mesure aux principes. Et nous pensons qu'il en est ainsi : on peut déclarer la communauté de l'amour impossible, comme elle l'est en effet sans la transformation des individus; on ne saurait refuser d'y voir l'idéal. Et si l'histoire a quelque sens, ou, comme nous le disions, s'il est un Dieu, l'œuvre du temps doit être, quoi qu'il en semble, d'amener la réalité de l'idéal. Nous distinguons donc trois états de la créature : avant la chute, unité naturelle ; pendant l'histoire, unité virtuelle et cachée non seulement sous la pluralité, mais sous la guerre ; dans l'accomplissement du temps, unité libre, unité morale : *tous en un, tous en chacun*[1]; formule du souverain bien, qui résulte immédiatement de la formule du devoir: *je veux que nous soyons.*

Cet ordre absolu se reflète imparfaitement dans l'histoire elle-même et dans chacune de ses périodes. L'humanité mythologique est une encore dans ses lambeaux : unité naturelle, immédiate, inorganique, où la liberté n'a point de part. Celle-ci ne se fait jour qu'en brisant l'unité : alors commence la période juridique et politique de l'histoire, le fractionnement indéfini de la Grèce, Rome enfin, où les volontés divergentes ne sont plus retenues que par le lien tout extérieur de la loi civile et

[1] M. Lorquet. *La philosophie et la religion.* Paris, 1848, p. 11.

pénale, jusqu'à ce que le christianisme les rallie par la conception d'un but commun.

Le monde moderne présente une succession de faits analogues. La chrétienté du moyen âge ne forme qu'un seul corps et n'a qu'une seule pensée. L'idée religieuse est le fondement de cette unité, mais elle domine les consciences individuelles et ne les pénètre pas, surtout elle ne leur laisse qu'une faculté de réaction très limitée. L'individu recouvre la liberté par l'abandon de sa foi, et la phase politique recommence. L'humanité place son idéal dans le droit, elle répand son sang pour conquérir le droit, c'est-à-dire une sphère d'action dans laquelle chaque personnalité soit respectée. Quant au but positif de cette libre activité, il n'en est plus question dans cette phase de l'histoire ; le but, c'est le droit lui-même, qui n'est qu'un moyen, ou bien ce sont des intérêts inférieurs qui, loin d'unir les hommes entre eux, les divisent. Nous n'apercevons point encore le terme de ces douleurs, mais déjà nous en comprenons le sens, et nous voyons où les tendances opposées pourront s'accorder. La foi sans liberté ne saurait nous suffire, puisque la liberté est le but ; la liberté sans foi se détruit de ses propres mains. Reste la liberté dans la foi. Par l'assimilation des individus entre eux, résultant d'un parfait amour, la liberté dans la foi produira l'unité véritable. De même l'unité de la foi peut seule amener une vraie liberté. Avec elle la liberté d'au-

trui ne sera plus un mur pour la nôtre, mais un complément et un moyen. Quand tous travailleront au même but, quand ce but sera pour chacun l'objet d'une affection personnelle, la puissance sociale toute entière se trouvera placée au service de chacun. Les volontés ne divergeant plus intérieurement, les lois de contrainte resteront sans application. Ainsi le plein développement de l'individualité produira de lui-même la perfection de l'unité.

Pour saisir clairement la signification morale de ce mouvement historique, il faut le contempler dans la pureté de son idée, comme la réalisation de la loi générale de notre activité. Nous avons posé dès le commencement la formule absolue en disant: la loi est la traduction de l'essence, la loi, l'essence et la fin sont les aspects divers d'une seule et même idée. L'être libre doit réaliser sa liberté. Nos recherches ultérieures ont eu pour but principal, je l'ai déjà dit, de déterminer quel est précisément le sujet auquel ce commandement est adressé. Nous pouvons faire un moment abstraction de tout cela : prenant au sein de la nature l'homme individuel tel que l'expérience nous le donne, nous pouvons nous demander: « quel moyen l'homme a-t-il de réaliser dans le monde la liberté qu'il trouve en lui-même ? » Tel est, peut-être, le plus court chemin pour arriver à la distinction précise des sphères de notre activité morale. Le sys-

tème des devoirs ressort tout naturellement de la comparaison des buts également nécessaires, mais d'inégale dignité, que cette activité doit se proposer. Nous reconnaîtrons aisément qu'à chaque degré de la liberté individuelle correspond une forme différente de l'unité générique, et que, malgré l'apparente opposition des deux termes, les progrès individuels et les progrès sociaux observent un parallélisme constant.

Au point de départ l'homme est soumis à la nature par la nécessité de sa conservation physique, et dans ce sens déjà, sans parler des terreurs qu'elle lui cause et du culte qu'il lui rend, la nature domine sa liberté, qu'il doit conquérir. Il n'y parvient qu'en assujettissant la nature elle-même, tel est le premier champ ouvert à son activité. Il ne se contente pas d'assurer sa subsistance, il veut s'approprier le monde matériel, dont il convertit les forces en instruments de sa volonté souveraine. Et comme il est en lui-même infini, parce qu'il est libre, l'empire qu'il prétend exercer sur la nature est un empire absolu. Cette œuvre qu'il s'est proposée dès le commencement, il la poursuit encore et la poursuivra toujours, car il ne saurait pas plus l'abandonner qu'il ne saurait la conduire à fin. Il ne saurait l'abandonner, parce qu'elle est légitime: la conquête de la nature est essentielle à la liberté, la conquête de la nature est un devoir. Il ne saurait l'accomplir, parce qu'elle n'est pas sa fin véri-

table. Pour le prouver, si déjà nous ne le savions, il suffirait de reconnaître qu'au sens absolu réclamé par l'idée, une telle conquête est impossible. La nature nous échappe au moment où nous croyons la saisir. Les progrès de l'agriculture et de l'industrie ne nous affranchissent d'un côté qu'en nous assujettissant par quelque autre, et les forces que nous avons mises à profit se tournent à chaque instant contre nous.

L'activité *économique* (pour résumer notre pensée en un mot) devient le principe d'une société dont le germe est dans la nature. Le rapport qui unit les membres de la famille naturelle à leur chef est un rapport de propriété tempéré dans ses effets par des affections instinctives ; et l'état patriarcal n'est qu'un développement de la famille naturelle. De toutes les forces utilisables, celle qui se présente d'abord comme la plus précieuse, et qui l'est en effet, c'est la force intelligente. Les esclaves sont la première des propriétés, et les sujets du monarque ancien sont ses esclaves. Ainsi la liberté, sans dépouiller sa première forme de richesse, s'élève au degré supérieur : la puissance.

Mais c'est la liberté d'un seul ; les autres sommeillent, La vie supérieure du chef ne descend pas dans les membres, qui restent de simples moyens. L'unité sociale du despotisme est toute mécanique : l'impulsion va du centre aux extrémités, il n'y a

pas retour de la circonférence au centre. L'individualité n'existe pas encore; aussi bien les sujets n'ayant point encore acquis leur valeur réelle, le souverain, après tout, reste lui-même faible et pauvre.

Pour atteindre le but de son ambition, il lui faut des ministres éclairés et des soldats vaillants; mais la capacité des serviteurs est incompatible avec le maintien du despotisme. En acquérant le sentiment de leur valeur propre, les esclaves en viennent à désirer la richesse et la puissance pour eux-mêmes. Ainsi l'état social change de forme, et par de sanglantes transitions, l'humanité passe de l'autorité absolue d'un seul à l'égalité civile.

Je dis à l'égalité civile, je ne dis pas à la liberté. Il n'y a pas de place pour la liberté dans l'idéal de l'Etat antique. L'idée dominante en est encore celle du despotisme, et l'esclavage n'y souffre plus d'exception, car la loi est impersonnelle, et cette loi n'a pour but que la puissance de l'état pris comme tel, non le bonheur et la liberté des citoyens qui le composent. Ainsi l'unité est encore mécanique; les parties sont là pour le tout, sans que le tout ait proprement mission de servir aux parties; les individus sont sacrifiés à l'ensemble dans cette forme sociale, qui croit réaliser la justice et qui ne réaliserait que la *beauté*, si jamais elle pouvait se réaliser elle-même. En fait, il n'en fut jamais rien : plaçant la souveraineté dans une idée, l'Etat

demeure lui-même à l'état d'idée. Les lois immuables des anciennes républiques ne sont, à le bien prendre, que des compromis entre l'aristocratie et la démocratie envahissante, et quand celle-ci finit par triompher, le caprice individuel triomphe avec elle.

L'unité sociale antique est donc purement naturelle ; elle repose sur la négation de la liberté ; cependant pour exprimer une phase du développement moral, il faut qu'elle ait été voulue. Ainsi dans les pays où le despotisme a vraiment jeté des racines, le peuple adore son empereur, et les législations républicaines de l'antiquité sont également revêtues d'une sanction religieuse.

L'Etat moderne, en revanche, repose sur l'idée d'un contrat, par lequel les personnes qui en font partie s'engagent réciproquement à considérer la volonté du plus grand nombre comme leur propre volonté. La loi portée par la majorité exprime donc ici la volonté commune. Les individus préexistent à l'unité, qui résulte de leur concours. Et comme ils préexistent à l'unité sociale, de même ils lui sont supérieurs. En se réunissant pour former la république, ils ont eu l'intention d'assurer leur développement et de garantir leurs droits. L'état les garantit contre leurs pareils ; ils essayent de prendre des garanties contre l'état lui-même. Les personnes physiques sont ainsi le but, l'état est le moyen. L'état moderne n'est pas une unité

véritable, mais une simple association; sa fin est d'empêcher les citoyens, par l'emploi de la contrainte, de se nuire réciproquement. Il s'agit d'assurer à chacun d'eux l'égalité de droit vis-à-vis de tous les autres, et toute la mesure de liberté compatible avec l'égalité juridique. Cette fonction négative de l'état est en réalité la plus importante, la seule nécessaire, la seule absolument légitime; la conscience publique en témoigne. L'état n'étant qu'un moyen, n'a point d'idéal véritable. Son idéal serait de se rendre superflu. Plus les individus se perfectionnent, plus les conditions de leur existence deviennent faciles, moins la contrainte est nécessaire à leur égard. Ainsi le développement normal des individus tendrait à rétrécir de plus en plus l'action de l'état; et si, loin de diminuer, celle-ci paraît souvent s'accroître, c'est que l'idée fondamentale de l'état est oubliée et le développement des individus mal dirigé.

L'unité politique est donc négative; la liberté politique l'est également. Il est permis, il est beau de se passionner pour elle, car sans elle l'humanité ne saurait atteindre sa fin; mais c'est s'abuser que d'y voir le but même de l'humanité. Qu'est-ce, en effet, que la liberté politique? c'est la garantie que notre développement individuel ne sera pas troublé du dehors, qu'il nous sera permis par nos semblables de faire ce que nous voulons. Pour que cette garantie ait du prix, évidemment il faut vou-

loir quelque chose. Le pouvoir de posséder n'est pas la richesse, la licence de se marier n'est pas l'amour, le loisir d'étudier n'est pas la science, la permission de prier Dieu n'est pas un culte vivant, et la liberté politique n'est pas la liberté véritable. Aussi la liberté dont nous parlons n'est-elle point ce que recherchent les hommes qui font de la politique leur intérêt principal: ce qu'ils recherchent sous le nom de liberté, c'est le pouvoir, qui est en effet une liberté positive.

Mais ici éclate la contradiction entre l'idée de l'état et le but qu'on poursuit dans l'état. Il est impossible que tous exercent le pouvoir simultanément; nul en réalité ne le possède, car si les lois sont respectées, le premier des magistrats est le serviteur de tous les citoyens. A la faculté d'imposer sa volonté aux autres en concourant à faire la loi, répond pour chaque citoyen la nécessité d'obéir à des lois qu'il n'a point approuvées. Dès lors l'état, s'il reste lui-même, ne procure à personne cette réalisation positive de la liberté vers laquelle tous nos efforts sont dirigés. La loi exprime la volonté commune dans un moment donné; mais la loi est permanente, la volonté ambulatoire; quelle que soit la flexibilité de l'organisation d'un pays, il n'est guère possible que nombre de lois n'y soient pas en vigueur malgré l'opinion. Si l'on dit que la loi est la volonté commune, ce n'est qu'en usant d'une fiction. Il est impossible de bannir entièrement

la fiction du monde juridique : cette circonstance seule nous empêcherait de chercher en lui le but final, la vérité de la vie. Disons enfin que l'état ne saurait subsister par lui-même, sans le concours d'autres fonctions dont il suppose l'existence, mais qu'il ne produit pas et sur lesquelles il ne saurait exercer qu'une influence médiocre, sinon fâcheuse.

Il lui faut de l'argent, il réclame donc l'activité qui produit la richesse en transformant la nature, le travail. La richesse est son instrument, mais il ne produit pas la richesse lui-même; rarement il serait apte à diriger la force qui la crée; le service principal qu'il peut rendre à celle-ci consiste à écarter les obstacles de son chemin. La contrainte au travail par l'état serait la ruine du travail et de l'humanité, qu'elle ferait reculer de trente siècles. Sans cette contrainte, les ressources matérielles dont l'état et tous ses membres ont un égal besoin ne peuvent être procurées que par le travail d'une charité sur qui l'état ne saurait s'appuyer, étant absolument impuissant à la produire, ou par l'impulsion de l'intérêt personnel, qui suppose la propriété privée et l'héritage. Ainsi, la propriété, l'hérédité, l'intérêt personnel sont et resteront les fondements de la société économique, l'indispensable levier de la production, aussi longtemps que les dispositions morales de l'humanité ne seront pas totalement transformées, ce qui ne dépend d'aucun pouvoir extérieur quelconque.

L'Etat suppose au-dessous de lui l'industrie, c'est-à-dire les instincts naturels de conservation personnelle, de famille et de propriété, qu'il ne crée point. Au-dessus il suppose la moralité, qu'il ne crée pas davantage. Quoiqu'il y ait dans tous les états beaucoup de règlements où ne se traduit pas la volonté commune, l'existence de l'état exige cependant au moins *une* volonté commune au plus grand nombre de ses membres, savoir la volonté de maintenir et de défendre l'état. Cette volonté, c'est pour lui la vie; mais l'état n'est point un organisme complet qui renouvelle lui-même le principe de sa vie. Qu'un certain degré de moralité soit indispensable à la bonne marche de l'état et même à son existence, nul homme raisonnable ne s'avisera de le contester; mais après réflexion l'on ne soutiendra pas que l'état, avec ses juges et ses gendarmes, ses prêtres même et ses professeurs, soit l'auteur de la moralité dont il a besoin. L'état n'est autre chose que la forme d'après laquelle la volonté commune s'impose aux individus par la contrainte; il faut accepter cette définition sur la foi de l'évidence, et quelle que soit d'ailleurs l'étendue de la sphère que l'on juge convenable d'assigner à l'action du pouvoir politique. Toutes les lois de l'état ont en effet pour sanction une contrainte directe ou indirecte. Mais la contrainte peut imposer des actes extérieurs, elle ne saurait produire des sentiments.

Cependant je ne refuse pas à l'état toute influence morale; je veux lui attribuer tout le mérite des dispositions intérieures que, par sa constitution propre, il tend plus ou moins à développer. Je me demande quelles sont ces dispositions, et je ne puis en trouver d'autres que le sentiment de l'égalité juridique, le respect du droit extérieur d'autrui, le respect de la forme, le respect de la loi comme loi. Mais de dévouement, de bienveillance, même de bon sens et d'équité, je ne vois pas comment la politique prise en elle-même, c'est-à-dire le frottement des volontés particulières les unes contre les autres, pourrait en produire la moindre trace; à moins que ces volontés ne réagissent sur elles-mêmes pour se modifier, ce qui évidemment n'est plus l'ouvrage du droit et de l'état. Pour que les volontés individuelles trouvent une expression commune dans la loi, c'est-à-dire pour qu'il soit possible de rendre une loi et de la faire respecter, il faut donc que ces volontés soient déjà plus ou moins assimilées intérieurement. Cette assimilation n'est pas du ressort de la loi, c'est l'affaire de chacun. Comme l'état suppose au-dessous de lui le travail, c'est-à-dire la nature, il suppose donc au-dessus de lui la vertu, c'est-à-dire la liberté; il ne se suffit pas à lui-même. Il ne suffit pas davantage au besoin de notre cœur : l'homme ne peut pas assouvir dans l'activité politique, qui n'a jamais rien d'absolu, le besoin d'absolu et de perfection qui fait la dignité de son être.

Il a cherché la réalisation de sa liberté dans la conquête de la nature: c'est la sphère économique; puis dans l'empire sur la volonté de ses semblables: c'est la sphère politique; partout il a rencontré la contradiction et l'assujettissement; il lui reste à se prendre lui-même pour objet et, réveillé par les expériences qu'il a faites, à se tranformer conformément à l'idéal qu'il porte en son sein : c'est, au sens étroit, la sphère *morale*.

Il doit lutter contre la nature extérieure, et cependant il ne peut pas l'assujettir. Il s'efforcera de devenir laborieux et tempérant. Il doit vivre avec ses semblables, il ne réussit point à les dominer il y renoncera donc, il travaillera pour acquérir de la résignation et du courage. En un mot, il cherchera au dedans cette liberté réelle que ne donne point le dehors, et quand enfin il l'aura obtenue, il le fera voir dans sa conduite à l'égard de ses semblables. Il ne s'agit pour cela que d'obéir aux instincts sympathiques que la nature a mis en lui, en les généralisant par la pensée et en les purifiant de tout élément égoïste. L'égoïsme n'a plus de sens chez un être réellement affranchi; dès que son affranchissement a commencé, l'homme reconnaît qu'il doit l'abjurer. Mais la sympathie sans égoïsme, la sympathie élevée à l'infini par le souffle de la liberté, ce n'est plus la sympathie, c'est l'amour. Ainsi l'homme parvenu à la liberté véritable la manifeste par son amour pour ses sem-

blables, et du moment où il comprend ce que c'est que la liberté, il conçoit l'amour comme le souverain bien. Nos devoirs entre la nature et envers nous-mêmes se résument dans la liberté, qu'il faut acquérir; nos devoirs envers nos semblables se résument dans la charité, qu'il faut pratiquer.

Mais placer le souverain bien, l'idéal intérieur dans la charité, c'est s'élever à la notion du vrai Dieu, car l'idée que nous nous faisons de Dieu ne saurait être que la plus excellente de nos conceptions. Quand nous savons que Dieu nous aime, nous savons qu'il faut l'aimer aussi; nous comprenons que l'aimer c'est garder ses commandements, et nous comprenons ce qu'il nous ordonne. Ainsi tous les devoirs dont nous venons de tracer l'esquisse rapide reçoivent une sanction religieuse et deviennent un élément de notre culte. Je dirai l'élément principal de notre culte; je ne dirai pas notre culte tout entier, car l'idée de l'amour de Dieu pour nous implique un rapport direct de personne à personne.

Enfin les individus, s'étant véritablement harmonisés les uns avec les autres par le travail intérieur qui les met en possession du même objet infini, arrivent à la conscience de leur identité, à mesure que cette identité devient réelle; et ils se réunissent dans l'Eglise, qui n'est autre chose que la communion des volontés.

Vous ne vous êtes pas mépris sur ma pensée. J'ai moins prétendu esquisser le développement

réel de l'humanité que montrer la manière dont se présente le système des devoirs en partant de la pure liberté formelle, et faire apercevoir le rapport essentiel entre les buts dont la poursuite remplit notre vie. Les trois sphères d'activité que nous avons présentées successivement et sous la forme d'une évolution se retrouvent nécessairement à toutes les époques de l'histoire. Partout nous voyons que pour conquérir la nature, l'homme a besoin de ses semblables; que pour trouver dans ses semblables un secours et non pas un obstacle, les rapports qu'il soutient avec eux doivent être réglés par une loi dont la force matérielle soit la sanction; partout enfin que pour que le règne des lois civiles ait quelque durée, il faut que chaque individu se commande à lui-même. Ainsi l'industrie a besoin de l'état, l'état a besoin de la moralité. La sphère économique se subordonne à la sphère politique, et la sphère politique à la sphère morale.

La comparaison de l'espèce et de l'individu pourra nous rendre ici quelques services, si l'on consent à n'y voir qu'une comparaison. L'unité de la vie embrasse trois ordres de fonctions ou trois vies: la vie végétative ou de nutrition, qui produit et conserve le corps; la vie animale ou de relation, dans laquelle le corps sert d'instrument à l'âme pour lui transmettre la connaissance du monde et pour exécuter sa volonté dans le monde; enfin la

vie réfléchie et proprement spirituelle, où l'âme semble se séparer du corps et se prendre elle-même pour objet. La part de l'organisme aux fonctions de ce dernier ordre est pourtant incontestable, mais d'une appréciation difficile; souvent il y semble obstacle autant que moyen. Les fonctions animales sont subordonnées aux fonctions spirituelles; l'œil fournit des objets à la pensée, le bras exécute ce que l'âme a décidé. A leur tour les fonctions animales paraissent supérieures à la vie de nutrition, dont le rôle se borne à préparer l'instrument que les premières emploient. La vie animale paraît se trouver vis-à-vis de la vie végétative dans le rapport de but à moyen.

Cependant un examen attentif nous fait voir que ce rapport est réciproque. Si la circulation du sang et la digestion servent à l'entretien du mouvement volontaire et de ses organes, ceux-ci doivent à leur tour se consacrer à la digestion, en lui fournissant des aliments. Cette application de nos forces prend trop de place dans l'existence pour qu'il soit permis de l'oublier. Mais il y a plus : la vie végétative se termine en quelque sens en elle-même. Sans être le but, elle a pourtant un but propre, inférieur à la vérité, mais complet. Aussi existe-t-il des organismes bornés exclusivement aux fonctions végétatives. La vie animale, en revanche, ne peut jamais et d'aucune manière être considérée comme un but en elle même; elle ne devient celui de la

nutrition qu'en apparence, par l'effet de son rapport avec l'âme, dont elle est l'instrument. La vie animale est donc le milieu et le moyen par excellence : moyen pour l'entretien du corps, moyen pour le développement spirituel, elle n'est absolument que moyen. La vie végétative est à la fois but et moyen ; la vie spirituelle enfin est le but véritable, auquel doivent servir toutes les fonctions.

L'industrie répond à la vie organique ; l'état, et son complément, l'école, à la vie de relation ; l'église, à l'esprit. Ce rapprochement, qu'on a fait souvent, je présume, est parfaitement juste, quoiqu'on en puisse abuser. L'industrie et l'église ont seules une fin positive. L'une va directement au bien du corps, l'autre au bien de l'âme. Il est impossible d'assigner à l'état un but qui ne rentre pas dans ceux-là. L'état, comme la vie animale, est donc essentiellement un moyen ; il doit favoriser l'avancement matériel et moral de l'humanité, en respectant l'ordre marqué par la constitution de l'homme, c'est-à-dire en subordonnant le progrès matériel au progrès moral. Il n'a pas d'autre mission que celle-là.

En poussant la comparaison jusqu'au bout, on arriverait à soumettre l'état à l'église, comme dans la perfection de l'existence individuelle le corps doit être soumis à l'esprit. Notre idéal social serait donc la théocratie. Mais non : la comparaison, toute exacte qu'elle soit, ne se soutient pas jusqu'au bout,

et voici pourquoi: c'est que si, par la dignité inférieure de son but, l'état semble très-propre à servir d'instrument à l'église, celle-ci, grâce à l'excellence même de son idée, est incapable de commander. L'état, c'est l'épée; son procédé régulier est la contrainte: s'il renonce à l'employer, c'est gratuitement; il le pourrait toujours, partout du moins où son intervention est légitime. L'église, elle, n'a que faire de la contrainte; en consentant à s'en armer, elle abdiquerait sa majesté propre: son empire est dans les cœurs. Employer les armes de l'état, pratiquer indirectement la violence qu'on abhorrerait des lèvres, serait le comble de l'hypocrisie et de la turpitude. L'église ne repose que sur la libre volonté de ses membres. Elle est l'organisme religieux; tous ses actes doivent être revêtus du caractère religieux; autrement ils n'émanent plus de l'église. Mais pour être religieux, un acte doit exprimer la vie intérieure de l'agent; il suppose donc une pleine conviction, une pleine liberté; il est nécessairement spontané, nécessairement individuel. Les actes collectifs de l'église sont le produit du libre accord des volontés individuelles. Cet accord n'est qu'un fait et ne doit être qu'un fait, autrement il perdrait tout son prix. La durée de l'église ne repose que sur la continuité de cet accord, que rien ne nous garantit sur la terre. Ainsi l'état ne saurait se soumettre à l'église; il ne peut pas même la reconnaître. Si l'église, sans abdiquer

son caractère essentiel et tous ses droits avec lui, pouvait s'abaisser jusqu'à l'empire, dès ce moment nous serions théocrates et nous dirions : l'état doit obéir. Mais cet assujétissement de l'état serait en même temps la déchéance de l'église; ils disparaîtraient l'un et l'autre, et le travail social recommencerait dans l'orage et dans la nuit.

La religion est le but, l'église est l'organe de la religion, mais l'intime snpériorité de sa nature la rend impropre au commandement. L'état n'est que le second en dignité, sa mission est de gouverner; c'est cela même qui lui assigne ce rang inférieur. Dans l'ordre essentiel, l'autorité cède le pas à la liberté intérieure. Ainsi le fond est juste dans la pensée du Moyen-Age, qui met l'église à la première place; la forme est juste dans celle de la Révolution, qui attribue à l'état la toute-puissance extérieure. La vérité de toutes les deux, c'est que l'état doit gouverner seul, mais en reconnaissant au delà des limites de son empire un autre monde où tout repose sur la franche volonté. C'est dans ces limites-là que naît l'église : l'église ne saurait ni commander, ni servir: organe de la seule activité humaine véritablement libre, elle ne respire que dans l'air de la pure liberté; elle est toujours libre, là où elle existe. La suprématie de l'église sur l'état n'est donc point la conséquence que nous prétendons tirer de son intime supériorité.

Les rapports essentiels que nous avons constatés

entre les différentes sphères de notre activité sont déterminés par l'idée de la liberté humaine. Si l'homme est libre, il ne sera pas difficile, en partant de ces rapports, de découvrir la source des maux sous lesquels se débat la société actuelle et d'en indiquer le remède. L'idée religieuse a perdu son influence, le principe de l'activité morale a perdu son objet. Cependant la nature humaine n'a pas changé, le besoin de l'infini et de l'absolu nous est resté. Les hommes habiles, les hommes soi-disant pratiques le méconnaissent; mais faute précisément de vouloir ou de savoir en tenir compte, ils sont trompés dans tous leurs calculs. L'humanité ne cherchant plus à satisfaire ce besoin d'infini en Dieu et dans son rapport avec Dieu, se retourne forcément vers les buts inférieurs. Les uns mettent l'idéal dans la richesse et dans les raffinements de l'existence, soit qu'ils rêvent ces biens pour tout le monde, soit qu'ils se contentent d'en jouir eux-mêmes. D'autres placent le souverain bien dans la perfection des institutions politiques, dont ils font le but suprême de notre activité. Le matérialisme socialiste, la négation révolutionnaire sont devenus des religions. Et la confusion est si grande qu'on prétend subordonner le christianisme à ces idolâtries. On mesure son prix aux services qu'il rend à la cause du bien-être matériel ou de l'ordre politique. Les uns y cherchent un frein contre les passions cupides qui menacent leur fortune, les

autres y voient la promesse de l'égalité des biens. Hier c'était un drapeau de révolte qu'arboraient des insurgés; aujourd'hui c'est un moyen de soumission dont se servent les gouvernements. Aux yeux de ceux qui prétendent le soutenir, il est tout, excepté lui-même. Ceux qui l'attaquent le comprennent mieux. Souvent, sans doute, on ne poursuit en lui que les tyrannies et les corruptions qui se couvrent de son nom; mais parfois ce qu'on hait en lui c'est bien lui-même, ce n'est pas l'arrogance, c'est l'humilité, ce n'est pas l'hypocrisie, c'est la franchise, ce n'est pas l'asservissement, c'est la liberté, c'est l'égalité, c'est la charité. L'égoïsme affirme son droit d'être égoïsme. La vertu, qu'on se bornait à ridiculiser, on la condamne. Surtout on proscrit le nom de Dieu. L'homme ne veut plus entendre parler d'un être supérieur à lui. Ainsi le besoin d'infini, d'idéal, d'absolu qui le possède ne trouve plus d'aliment que dans la déification de soi-même. Le chaos des idées a produit le chaos social. Le but du travail matériel, le but de l'activité politique n'ont rien d'absolu et ne sauraient être élevés à la puissance de l'absolu. Il est impossible d'assurer le bien-être de tous; il est impossible de trouver une forme qui garantisse par sa seule vertu la liberté de tous; et tous les efforts tentés périodiquement pour réaliser ces chimères conduisent à l'appauvrissement et à l'asservissement de la société. Pour arriver à la mesure de bien-être

et de liberté qu'elle peut obtenir, il faudrait que l'humanité reconnût une règle intérieure et s'y soumît. Pour que ces buts secondaires soient atteints, il faut qu'ils soient mis à leur place : poursuivis comme fin dernière, ils aboutissent à la contradiction et à la ruine; mais ils se réaliseraient d'eux-mêmes dans une société qui aurait retrouvé le vrai but. Le développement de la richesse suppose la liberté civile, et la liberté civile réclame la vertu. L'harmonie sociale ne saurait naître que de l'intime accord des volontés individuelles. Ainsi les questions politiques et les questions économiques ne seront jamais vraiment résolues, sinon par le développement d'un intérêt supérieur aux intérêts économiques et politiques dans l'humanité. Alors seulement chaque fonction rentrant dans ses limites, la fièvre pourrait se calmer et la vie reprendre son cours. La conservation de la richesse se conciliera avec une équitable distribution des produits, lorsque la richesse ne sera plus le suprême objet de nos désirs. La liberté s'affermira, lorsque les citoyens verront dans l'état le protecteur de leurs droits, non l'instrument de leurs passions. La solidarité se réalisera dans la liberté par l'association volontaire; l'esprit de l'église, en un mot, pénétrera dans l'humanité. Nous ne demandons pas jusqu'à quel point nous pouvons nous rapprocher de cet idéal. Il suffit, pour fixer la direction de nos efforts, de comprendre clairement qu'il n'y en a pas d'autre.

La fonction la plus importante de l'activité humaine est suspendue. Il est impossible de guérir les perturbations produites par un tel désordre autrement qu'en rétablissant cette fonction, c'est-à-dire en lui rendant son objet. Nul n'est propre à cette œuvre que les gens convaincus. Chacun doit commencer par chercher Dieu pour lui-même. Les efforts des hommes sans religion pour donner de la religion *au peuple*, ne réussissent qu'à la faire détester, et c'est justice. Mais il est certain que sans Dieu, l'âme reste affamée et malade, empirant son mal par tous ses efforts pour guérir, cherchant à réaliser l'absolu dans le relatif, la perfection dans l'agencement d'éléments misérables, et ne pouvant qu'entasser les ruines.

L'ordre politique ne comporte rien d'absolu. Cette vérité ressort de la forme nécessaire de l'état aussi bien que de son objet. Dans l'état, les individus ont mis en commun une partie de leur sphère d'activité et ils en ont conservé une partie en propre: ce qui est à l'état n'appartient plus aux individus, et l'état n'a rien à voir dans ce que les individus ont gardé par devers eux. Règler les choses autrement serait statuer le plus épouvantable des esclavages, un esclavage tel qu'il n'a jamais existé, un esclavage impossible. Dans l'état il y a donc confusion partielle des intérêts et des activités; là les différences individuelles disparaissent, la loi n'en tient nul compte. Pour l'autre

portion, la séparation subsiste, et les individualités demeurent impénétrables les unes aux autres.

Il en est autrement dans l'église ou dans la société fondée sur l'amour. La sphère mise en commun dans l'état est perdue pour les individus; en revanche il leur reste une autre partie de leur activité et de ses fruits qui n'est point mise en commun et dont l'état se borne à leur garantir la jouissance exclusive. Dans l'église, au contraire, telle qu'elle apparut un moment dans le monde, dans l'église de liberté, tout est commun et tout demeure individuel. La communauté s'étend à tous les biens, à toute l'activité, jusqu'aux pensées. L'individu ne possède absolument rien dont il ne fasse part à tous les autres; *mais rien n'est exigé de lui en vertu d'une loi de contrainte.* Tout repose sur sa libre volonté, par conséquent tout demeure individuel. L'existence même de la communauté dépend uniquement de la libre volonté des individus. Le droit ne s'élève pas jusqu'à cette sphère, aussi n'y a-t-il pas de droit dans l'église. Rien n'y est obligatoire, rien n'y est nécessaire. Pendant toute la durée de son existence, partout où elle paraît dans sa vérité, l'église n'est qu'un simple fait, un bon plaisir, un pur accident. Son existence est toujours précaire. Oui précaire, comme l'existence de l'univers, comme la grâce de Dieu! Pareille à l'amour, dont elle est le produit et l'organe, elle n'appuie que sur l'éther de la liberté.

L'église réalise l'unité parfaite, en ce sens que ses membres mettent en commun, chacun à sa manière, chacun par un mouvement individuel, leurs biens, leurs forces, leur esprit et leur volonté. Cependant ce serait entendre fort mal notre pensée que de se représenter cette unité volontaire comme une simple agrégation. Non, ce qui pousse les individus à s'unir dans l'église, c'est leur identité essentielle, qui se manifeste de plus en plus à la conscience à mesure qu'elle s'accomplit. Ils s'unissent parce qu'ils sont *un*, parce qu'ils le sentent et qu'ils le savent. Ils le savent quand ils le veulent, et quand ils le veulent, ils le sont. Ils réalisent leur unité substantielle dans l'identité de leur volonté, et l'identité intérieure produit la communion. Comme ils aiment Dieu, ils s'aiment aussi les uns les autres. Ainsi la diversité est le moyen par lequel l'unité libre s'établit, mais non pas le principe de l'unité. L'unité est cause d'elle-même, elle est cause de sa propre réalisation dans l'organisme absolu comme en tout organisme.

Quelle est cette unité? C'est la primitive substance de la création, la première volonté divine ramenée à sa pureté par la communication de la seconde, c'est donc la troisième: c'est l'Esprit dans l'humanité. La communauté dont nous parlons suppose la régénération des individus. Elle se réalise, dans la mesure de cette régénération, entre les âmes régénérées. Ses ébauches fragmentaires et

imparfaites ne sauraient donc remplacer l'état. L'église, pour imparfaits que soient le degré de son développement et l'étendue de la sphère qu'elle embrasse, doit subsister ici-bas au sein de l'état, soumise aux lois de l'état, qui doit, à son tour, respecter le domaine spirituel de l'église. Alors même que tous les habitants de la terre seraient animés de l'esprit de l'église et que les lois de contrainte deviendraient en fait superflues, néanmoins la possibilité du délit n'étant pas effacée, l'idée de la contrainte extérieure conserverait sa valeur, et l'état resterait la base de l'édifice social.

En effet l'idéal de la société sur la terre n'est pas encore l'idéal suprême dont la réalisation nous est garantie par la certitude de l'amour de Dieu; l'idéal de la société sur la terre n'est pas encore le souverain bien. Nous ne sommes pas ici-bas dans les conditions de la véritable existence spirituelle. A la transformation morale où nous voyons le but de notre vie, doit correspondre une transformation du corps et de l'intelligence dont la mort sera le signal. Nous n'avons de ces changements qu'une idée incertaine et confuse. Cependant nous savons au moins une chose, c'est que la pleine réalisation de l'unité se confond avec la pleine réalisation de la liberté. La liberté ne se réalise que dans l'amour de Dieu. Quand tous aimeront Dieu et sauront combien Dieu les aime, quand tous aimeront et seront aimés de tous, quand chacun sentira dans

son propre cœur l'amour de ses frères pour le Dieu qu'il adore, alors l'humanité ne sera qu'une, comme le Père et le Fils ne sont qu'un. Alors tous posséderont à la fois et leur vie tout entière et celle de l'humanité, dans la communion de la vie divine. Ils se comprendront, comme ils s'aiment; et chacun, jouissant de Dieu et de soi-même en Dieu, jouira aussi de l'amour, de la sainteté et de la félicité de ses frères. Tous étant certains que leur vie est la vie commune, une conscience universelle pénétrera l'individualité et la dominera sans l'affaiblir. Alors toute la nature purifiée redeviendra l'instrument docile de la volonté, le corps de l'esprit sanctifié. L'humanité unie à Dieu par sa liberté, s'unissant elle-même et avec la nature pour former un organisme absolu : tel est le terme adoré qu'entrevoit déjà la pensée, exaucement de la prière suprême: « que ton règne vienne! »

Je devrais terminer ici, car nous sommes revenus à la fin. Mais une question m'arrête encore, cette question, nous l'avons déjà touchée.

L'idée que je viens de rappeler est celle de l'éternité, de l'unité parfaite, de l'accomplissement absolu. L'accomplissement absolu est le retour de la créature morale à son unité primitive, et la réalisation de cette unité dans la forme d'une société parfaite.

L'accord des volontés produit l'unité véritable; nous ne saurions le mettre en doute, puisque

nous sommes partis du principe que la substance de toutes choses est la volonté. Mais cet accomplissement des choses suppose la rédemption de tous les individus. Si quelqu'un d'eux manquait, l'unité ne serait pas complète, l'unité ne serait pas réelle, le but posé ne serait pas atteint. L'universalité du salut est donc réclamée par la conséquence logique de notre système. La voix du cœur, la voix de la raison parlent dans le même sens. Si le mal a commencé, ne faut-il pas qu'il finisse ? Ne faut-il pas que la perfection absolue, qui est l'essence éternelle de l'univers, se réalise enfin dans l'existence et la remplisse tout entière ? Et si le salut individuel n'est autre chose que la plénitude de l'amour et de l'intelligence, comment serait-il parfait pour un seul s'il ne s'étendait pas à tous ? Comment, étant vraiment bons, pourrions-nous jouir d'une félicité sans mélange en contemplant la misère éternelle d'hommes que nous aurions connus, que nous aurions aimés, d'hommes surtout dont la perdition serait à quelques égards notre ouvrage ?

Ainsi, comme le salut de l'ensemble est le résultat des efforts individuels, l'individu n'est sauvé qu'avec l'ensemble et dans l'ensemble.

Cette conclusion, que semblent nous dicter tous les intérêts de la pensée, et que confirment les déclarations magnifiques de l'Ecriture, soulève cependant une objection bien puissante:

Si la solidarité du présent est un gage d'une solidarité éternelle, si le salut individuel ne peut être parfait et absolu que dans le salut universel, comment le but serait-il jamais atteint par le moyen que nous avons trouvé seul compatible avec la volonté de Dieu? Du respect immuable de Dieu pour la liberté de la créature, qui est un élément de son amour, nous avons déduit, non la nécessité, mais la possibilité de souffrances sans fin pour les êtres libres qui persisteraient dans leur endurcissement. Dépendra-t-il d'eux d'empêcher que le mal ne soit anéanti et que le plan de Dieu ne s'exécute? Comment concilier le rétablissement final et la possibilité de peines éternelles? En d'autres termes, comment concilier le règne absolu de l'amour avec le respect pour la liberté créée impliqué dans cet amour lui-même?

La difficulté n'est point illusoire, elle n'a pas sa source dans une supposition dogmatique quelconque ; toute philosophie qui prend la conscience morale au sérieux la rencontrera sur son chemin, comme toutes les âmes douées de quelque profondeur l'ont certainement rencontrée. Je ne sais comment la résoudre. J'aperçois bien les sentiers divers qui s'ouvrent ici à la pensée, j'entends ce qu'on pourrait dire, mais aucune des explications que j'ai tour à tour essayées ne me paraît aller jusqu'au fond du problème et le résoudre victorieusement. Je ne vous arrêterai plus à les examiner,

je crois à l'avènement du souverain bien, je ne puis le démontrer et je finis par l'aveu de mon ignorance.

.Peut-être cette ignorance est-elle instructive; peut-être la conséquence régulière de nos principes devrait-elle nous conduire à la confesser; tellement que, loin de nous rendre suspect le point de vue qui a dominé cet enseignement, elle le confirmerait plutôt. Notre idée fondamentale est celle de la suprématie de l'ordre moral: la volonté est le fond de l'intelligence, l'intérêt du bien moral a le pas sur l'intérêt scientifique, et le développement normal de la pensée est une révélation graduelle, correspondant aux progrès du cœur, qu'elle a pour but de favoriser. S'il en est ainsi, nous comprendrons aisément pourquoi le voile qui nous dérobe le dernier mystère n'est pas encore tombé. Il est bon que nous ayons des motifs d'espérer le salut de tous nos frères. Il est bon, dans l'état de faiblesse où nous sommes, que notre confiance ne se sépare point de l'amour et que, sauvés par grâce, nous nous efforcions en tremblant de conserver cette grâce au fond de notre âme.

S'il est un motif d'espérer l'universalité du salut, que nous ne réussissons pas à comprendre et que je m'abstiens d'affirmer, nous trouverions ce motif dans la charité elle-même. La loi gravée au fond de nos cœurs nous ordonne de travailler à notre propre salut en travaillant au salut de tous. Il est

naturel de croire à la réalisation finale du but absolu que la volonté divine assigne à nos faibles efforts, et nous n'en douterions pas un instant, si le sentiment opposé ne semblait se fonder, lui aussi, sur un intérêt de la conscience.

Au fond la vraie philosophie ne consiste-t-elle pas à lire dans le cœur, en traduisant dans la forme affirmative ce qui s'y trouve écrit à l'impératif? Telle est la méthode que nous avons suivie. Partant du devoir comme du fait le plus certain et seul indubitable, parce qu'il ne permet pas qu'on le mette en question, nous avons conclu l'universalité du mal moins d'une expérience toujours incomplète que de la loi d'humilité. Nous avons placé l'origine du désordre dans une détermination morale de ceux qui en pâtissent, pour obéir à la loi de respect qui nous interdisait de l'imputer à Dieu. La solidarité dans le châtiment nous a prouvé l'unité du coupable, et cette obscure interprétation du passé s'est éclairée par la contemplation de l'avenir. Ce qui doit être est possible, et le possible est conforme à la nature des choses. Nous ne voyons pas l'essence, mais nous entendons la loi : la loi nous révèle l'essence. L'unité suprême se réalisant dans la charité nous fait comprendre l'unité foncière. « Tu aimeras ton prochain comme toi-même, » ce commandement, s'il est légitime, ne nous dit pas de prendre le prochain pour ce qu'il n'est pas, mais pour ce qu'il est.

IN MEMORIAM

CONCLUSION

DIX-SEPTIÈME LEÇON

La Religion de la conscience.

Nous voulons nous résumer sur les points essentiels de la question religieuse, en dégageant notre pensée de tout appareil métaphysique, pour nous adresser simplement à la conscience de chacun[1].

La conscience n'a pas besoin seulement d'une règle, mais d'un appui. La volonté cherche une force qui lui fasse accomplir sa loi ; le cœur cherche un objet digne de le remplir. La religion est légitime parce qu'elle est nécessaire; mais où la trouverons-nous ? Reconnaître simultanément la conscience morale et un document arrêté comme les mesures de la vérité religieuse, c'est se placer dans une position logique insoutenable. S'il s'élevait un conflit entre elles, il faudrait bien choisir.

(1) Nous ajoutons ce dernier chapitre à notre cours en souvenir et sur l'expresse demande d'un frère bien aimé, Edouard Secrétan, professeur de jurisprudence, mort à Lausanne le 30 avril 1870. Nous nous conformons à sa pensée en utilisant pour cet objet quelques pages déjà imprimées: *La religion de la conscience*, dans *l'Emancipation* (de Neuchâtel) 1869 nos 10 et suivants. *Le Christianisme, l'éclectisme et l'expérience*, dans la *Revue chrétienne*, août et septembre 1869.

On dira peut-être qu'une telle éventualité n'est pas possible. Mais cette négation n'est qu'un élan d'enthousiasme que l'expérience est loin de justifier. Subordonner la conscience, c'est la supprimer, car elle-même se reconnaît et se déclare souveraine. Elle sera notre seul guide, nous ne consulterons la religion historique et ses textes les plus vénérés que comme des sources d'information à examiner. Ce que nous cherchons, c'est la religion de la conscience.

Mais nous ne saurions nous dissimuler que la conscience elle-même a pu se mouler sur une tradition et sur des textes. La conscience n'est pas une loi tellement immuable qu'elle n'ait subi partout l'influence de l'histoire. On parle aujourd'hui couramment de la conscience moderne : le mot est juste, et il dit tout. Ce cercle, comme bien d'autres, est infranchissable. La religion de la conscience vaudra ce que vaut la conscience elle-même. La religion de la conscience moderne sera la religion moderne.

Peut-il se produire une religion pareille ? La conscience et la raison modernes ont-elles une place pour elle ? Malgré des dénégations qui ont eu quelque retentissement, nous osons le penser encore. La religion veut un objet parfait, la religion veut un objet réel. On a présenté l'existence réelle et la perfection comme des termes contradictoires. Dans cette fin de non-recevoir opposée aux plus nobles aspirations de l'humanité, nous ne saurions

voir que l'exagération d'un criticisme qui contredit les intentions de la critique véritable autant qu'elle en dépasse les droits. Négligeant le préjugé des libres penseurs serviles, toujours prompts à formuler en axiomes les décrets de l'autorité la plus récente, il nous semble évident que ceux qui pensent entendre cette incompatibilité là n'y arrivent que par deux échelons brisés l'un et l'autre.

Et d'abord il leur faut poser en principe que rien de parfait ne saurait devenir un objet d'expérience; thèse plausible assurément, mais discutable, et qui suppose une notion de l'expérience circonscrite dans un champ assez étroit. Puis, suivant la conséquence de l'idéalisme systématique, mais contrairement au sens de chacun, il leur faut confondre l'être réel avec le fait d'être perçu. Cette substitution est inadmissible : quand nous disons qu'une chose est, notre affirmation se rapporte à la chose; quand nous disons qu'elle est perçue, notre affirmation se rapporte à nous. Nous croyons tous à la réalité d'un grand nombre d'êtres que nous ne connaissons nullement par notre propre expérience; nous pouvons tout aussi bien croire à la réalité d'êtres qui ne seraient connus expérimentalement de personne, et même d'êtres soustraits aux conditions de notre expérience. Sans accorder que Dieu rentre dans aucune de ces classes, nous pensons donc que l'incompatibilité de l'être et de la perfection n'est rien moins qu'établie et que tout

au moins Dieu reste un problème. Ce problème n'est point oiseux, il vaut la peine d'en poursuivre la solution.

Il est vrai que Dieu n'est pas pour tout le monde un objet d'expérience immédiate; il est encore vrai qu'étant obligés pour nous en former une idée de lui attribuer des qualités empruntées aux objets imparfaits de cette expérience, nous ne saurions obtenir, comme on l'a cru trop longtemps, une véritable science de Dieu; mais nous n'avons pas moins pour croire en lui plusieurs motifs décisifs, dont le plus fort est la conscience. La conscience nous enseigne qu'il y a un bien, elle nous dit que nous sommes obligés de faire le bien et de fuir le mal, que le mal est haïssable, que le coupable doit être puni et qu'il sera puni, qu'il est puni. Oui, la conscience nous dit que le coupable est puni, et quand nous sommes ce coupable, la conscience nous punit. Cette sanction de la loi morale, comme on l'appelle, peut bien être tout intérieure, et certainement la vraie sanction est toujours intérieure, mais la conscience veut une sanction. Ma conscience ne me parle pas de moi seul : elle m'exhorte à me juger et à excuser le voisin, mais elle ne me parle pas de moi seul; elle me parle du bien et du mal en général. Elle me dit que tout coupable doit être puni. Elle n'admet pas, ma conscience, que le coupable puisse échapper au châtiment en étouffant la voix de la sienne. Et la chose semble pourtant

arriver tous les jours. Mais la conscience n'admet pas que ceci soit le dernier mot.

L'obligation de vouloir le bien pour le bien et non par des motifs d'espérance ou de crainte exprime elle-même, aussi fortement qu'il est possible, qu'aux yeux de la conscience l'ordre moral est le dernier mot, que l'ordre moral est tout. Mais si l'ordre moral est tout, il ne saurait exister une force supérieure à l'ordre moral, qui l'empêche de se réaliser. L'ordre moral considéré non-seulement comme l'idéal suprême, mais comme la force suprême, c'est la propre définition de Dieu, le reste n'est qu'accessoire. Mais nous ne saurions nous représenter une telle force que sous les traits de la personnalité. Ainsi la conscience nous enseigne Dieu, elle nous enseigne un Dieu adorable, et ne sépare point la morale de la religion. Il y a une religion de la conscience.

Cependant la conscience ne saurait se satisfaire toute seule, en s'isolant des faits. Il faut qu'elle s'applique à l'expérience, pour se mettre en règle avec l'expérience, s'il se peut.

Que dit l'expérience?

Réaliser le bien moral dans toute l'étendue de nos forces, c'est l'obligation : croire au triomphe, à la pleine réalisation du bien, c'est la foi de la conscience. L'obligation n'est pas absolument inséparable de la foi, seulement cette séparation laisse l'âme profondément déchirée et malade. On pour-

rait travailler sans espoir; mais sans espoir l'homme doit renoncer à se comprendre lui-même. Comment serions nous tenus à faire le bien, si ce bien n'était pas l'ordre universel? Et s'il est l'ordre universel, comment quoi que ce soit pourrait-il prévaloir contre lui? Le sentiment du devoir conduit donc à Dieu quiconque veut comprendre quelque chose à quelque chose.

Et pourtant, toute naturelle qu'elle soit, cette foi en Dieu n'est pas moins méritoire, parce qu'elle a de grandes épreuves à subir, de grands obstacles à surmonter. Croire en Dieu, c'est espérer contre toute espérance. L'expérience ne nous enseigne point du tout que l'ordre de la réalité soit un ordre de justice. Elle nous apprend au contraire que la justice n'a rien de commun avec la réalité d'ici-bas. Le fait et le droit, l'idéal et le réel, l'ordre moral et la nature sont dans une opposition constante. Les lois générales de la nature n'ont aucun rapport appréciable avec l'ordre moral. Nous voyons la souffrance et la mort frapper constamment, en vertu de nécessités naturelles, des êtres sensibles, mais sans liberté, qui ne semblent point les avoir méritées. Les mêmes nécessités naturelles s'étendent à nous. Les coups qui nous frappent dans notre santé, dans notre famille, dans nos biens peuvent être l'effet de nos fautes personnelles, mais ils tiennent souvent à de tout autres causes. Supposer que le bonheur et le malheur des circonstances

nous sont mesurés ici-bas suivant nos mérites serait un grossier fanatisme, qui détruirait en nous tout sentiment d'humanité, comme il insulterait à l'évidence. Et l'établissement des lois civiles change fort peu de chose à ce rapport. La loi réprime certains attentats lorsqu'ils sont connus, mais les meilleures lois ne font pas que la générosité, la franchise, la délicatesse soient le chemin du succès. Tel réussit par sa vertu, tel s'élève plus haut par ses crimes. Ce qui nous sert le mieux, c'est la prudence et l'habileté, c'est-à-dire l'observation des lois naturelles qui président au cours des affaires humaines, sans préoccupation de moralité. Dans tel cas donné, il peut être utile de se montrer juste et bon, et par conséquent, il n'y aura nul inconvénient à l'être en effet; mais sauf de très rares exceptions, il est permis d'affirmer qu'une fidélité rigoureuse à la loi de la conscience est un obstacle insurmontable pour quiconque a besoin de se créer une position. En un mot, la conscience nous conduit à penser que le bien moral est le but de toutes choses et que la loi morale possède une force à laquelle tout est soumis — l'expérience, en revanche, ne nous apprend rien d'un but universel et ne nous montre aucun domaine où la loi morale exerce une influence prépondérante sur le cours des choses. Cette assertion est dure, mais elle est vraie, et les protestations ne serviraient de rien contre le fait. La loi morale, qui devrait tout régir,

ne régit rien. Elle apparaît dans le monde des faits par les efforts impuissants et décousus de quelques hommes qui se consument à la faire prévaloir autour d'eux, sans aucun résultat, semble-t-il qu'une stérile approbation, bien différente souvent de la sympathie. Ses disciples ne la font pas triompher au dehors : ils ne la font pas triompher en eux-mêmes. Si la marche de la société suit une pente naturelle, dont la considération du bien idéal ne la fait dévier qu'assez faiblement, cela tient surtout à ce que la loi morale n'obtient pas l'obéissance des individus. Plusieurs ne songent pas du tout à s'y soumettre, à peine la connaissent-ils; le plus grand nombre la place en seconde ligne; ceux mêmes qui travaillent sincèrement à l'observer n'y réussissent jamais tout à fait et la trahissent quelque fois; chacun, en y pensant, reconnaîtra qu'il est difficile de faire le bien et souvent difficile de le vouloir. La loi morale est contraire à la loi naturelle en nous aussi bien que hors de nous.

En présence de tels faits, comment croire en Dieu? comment croire que le bien moral est au fond de tout et possède la force absolue? On essaie et l'on dit : « Les obstacles au bien que nous » trouvons en nous et hors de nous sont l'épreuve » de notre courage. Il n'y aurait pas de vertu, si » la vertu ne coûtait rien. Nous sommes libres; nous » pouvons faire le bien si nous le voulous; les bons » d'ailleurs, seront certainement récompensés, les

» méchants punis dans une autre vie. Pour con-
» cilier la croyance en un Dieu juste et bon avec
» le spectacle des choses humaines, il suffit de
» comprendre que la liberté de vouloir le mal est
» une condition de notre moralité, puis d'admettre
» une réparation à venir. »

Dieu, la liberté, la vie à venir, ces dogmes simples et clairs sont connus sous le nom de religion naturelle. Peut-être ce titre n'est-il pas tout à fait mérité. Si la vie à venir est réellement disposée de manière à réparer les injustices de celle-ci, c'est apparemment qu'elle est soumise à d'autres lois, à des lois que nous ne connaissons pas, à des lois qu'on est obligé d'appeler surnaturelles, lorsqu'on les compare à cet ordre d'ici-bas où l'élément moral n'entre que pour une si faible part. La religion dite naturelle impliquerait donc la foi au surnaturel. Elle n'est pas non plus naturelle, cette religion, si l'on entend par là que l'humanité la possède instinctivement, en tous temps, en tous lieux, sans le concours de la tradition et de l'histoire. Mais on peut dire avec vérité qu'elle répond à des besoins sérieux et généralement sentis de la conscience. Néanmoins nous ne saurions y voir la religion de la conscience tout entière, parce qu'elle n'explique pas le mystère de notre condition présente et ne répond pas suffisamment aux redoutables objections que suggère l'expérience contre l'existence de Dieu. Ces objections, il faut les préciser davantage.

Dieu, la vie à venir, la liberté. Cette liberté, c'est celle de chaque individu pris à part; et dans le monde à venir, chacun recevra la récompense ou la punition de sa conduite personnelle, sans égard aux autres. C'est ainsi qu'on l'entend généralement. Cette croyance est simple, elle est belle, mais elle ne cadre pas assez avec les faits pour se soutenir devant eux sans changement ni complément. Chacun doit avouer qu'il est difficile de faire le bien et même de le vouloir toujours. Allons plus loin, disons franchement que ni nous, ni personne dans le cercle de nos relations, n'avons réglé notre vie entière d'après la règle morale à laquelle nous nous croyons et nous sentons pourtant soumis. La règle elle-même varie, je l'accorderai, suivant ce que nous pouvons raisonnablement attendre de nos semblables. Autre est le droit de la paix, autre le droit de la guerre. Mais nous n'observons pas même le droit de la guerre. Nous ne pratiquons pas la morale que nous professons. L'opinion commune, d'où qu'elle vienne, c'est que personne n'a sujet d'être entièrement content de soi: en fait nul n'est constamment content de soi. Et s'il y a des exceptions, ces exceptions confirment la règle, en ce sens qu'un homme toujours content de lui-même nous déplaît. Nous sommes disposés à supposer qu'il s'abuse sur son propre compte ou qu'il a mis trop bas son idéal. Si l'on s'entendait sur la morale, et si la morale elle-même ne tendait pas à changer,

nous pourrions dire encore que la modestie est une vertu, la modestie : c'est-à-dire un commencement d'humilité. C'est que tout homme est imparfait, tout homme est faible, tout homme est à quelque degré corrompu. La liberté nous fait comprendre qu'il en soit ainsi. Par les décisions de notre liberté nous formons notre caractère, et par nos exemples, par nos leçons, par la contrainte, nous tendons à former celui des autres. Un certain nombre d'actes criminels dépravent un homme, un certain nombre de méchants corrompent l'humanité. S'il ne s'agit que d'expliquer les phénomènes, la liberté des individus suffit pour cela; la solidarité s'établit tout naturellement par la réciprocité des influences. Mais pour la religion naturelle, ce n'est point assez d'entendre *comment la solidarité s'établit,* il faut montrer comment elle s'accorde avec la justice de Dieu, c'est-à-dire *comment elle est juste.* Il faut comprendre comment il est juste qu'en grandissant, un enfant soit corrompu par le milieu qui l'entoure, et jeté sans son concours dans un monde où le mal l'enveloppe et l'entraîne irrésistiblement. Ce n'est pas la superstition qui nous oblige à poser ce problème, c'est l'expérience de chaque jour.

Comment s'expliquer, sans cesser de croire à la bonté de Dieu et à sa justice, cette terrible solidarité, qui tôt ou tard, dans une mesure variable, mais toujours, impose à l'homme la nécessité de faire le mal, et nous rend toujours plus ou moins complice

du mal commis par les autres ? Peut-être y réussirons-nous en creusant notre conscience. Quel est le sentiment d'un honnête homme à la vue du péché d'autrui ? Se borne-t-il à le condamner ? Se réjouit-il simplement de n'être pas semblable à un tel homme ? N'en est-il pas au contraire humilié ? Ne rentre-il pas en lui-même et ne se dit-il pas : tu es pourtant cet homme là ? Ce qui prévaut en lui, est-ce l'indignation, n'est-ce pas plutôt la compassion ? Compassion ! mot profond, savourons-en l'amertume. Il nous dit que les douleurs de l'humanité sont nos douleurs, ses hontes, nos hontes, comme ses joies sont nos joies, et ses progrès, nos progrès. Cette solidarité que le fait nous impose, le cœur l'accepte, et la pensée, docile aux leçons du cœur, en saisit la signification. Elle pressent, elle devine qu'avant de paraître, nous étions, que l'humanité est une, que notre mémoire est trop courte, que la nature altérée dont nous subissons le joug est en réalité notre propre ouvrage. Nous croyons que l'homme est libre : sachons comprendre qu'il est *un*, et l'expérience ne donnera plus de démentis à la justice divine. Cette justice n'impute pas à l'un le péché de l'autre ; non, mais respectant la liberté de l'homme, elle laisse se produire les conséquences naturelles de l'emploi qu'il en a fait. Mythe, légende ou histoire, le récit de la tentation et de la chute renferme le secret de notre destinée, s'il y a un Dieu.

Avec la liberté d'esprit la plus entière à l'égard de tout dogme quelconque, nous persistons à chercher l'origine du mal moral en général au lieu même où la met infailliblement la conscience, lorsqu'elle en apprécie les manifestations individuelles, c'est-à-dire dans la liberté, source de la responsabilité. Si l'humanité souffre du mal moral, lequel nous importe seul ici, parce que seul il est un mal véritable, nous persistons à penser qu'elle en souffre par sa faute. Nous croyons bien mieux servir la morale et la religion tout ensemble en disant que Dieu ne veut point le crime, qu'il défend, qu'en nous efforçant de prouver l'excellence du crime, quelle que fût l'épaisseur du brouillard dont nous pourrions envelopper cette abominable conclusion. Quant à l'objection coutumière que Dieu veut pourtant le mal, puisqu'il le permet, s'il ne s'agissait pour nous que d'expliquer le mal, nous pourrions l'écarter dès l'entrée, en disant qu'elle fait intervenir une hypothèse étrangère au fait. Mais nous ne saurions employer ce moyen, puisque nous croyons en Dieu et que nous cherchons à justifier cette croyance. Disons donc tout de suite qu'effacer la différence entre vouloir et ne pas empêcher, c'est résoudre la question par la question. La liberté morale suppose une loi, la liberté morale consiste dans la faculté d'observer ou de transgresser cette loi. Le mal n'est pas autre chose que la transgression de la loi, et par conséquent

chercher l'origine du mal hors de la liberté, c'est tout simplement nier la liberté morale. Dire que l'être libre ne saurait violer la loi sinon par l'effet d'une tendance innée au mal, ce serait encore résoudre la question par la question, ce serait exclure comme impossible et inconcevable, la liberté même qu'on semble accorder. Nous rapportons le mal à la liberté, comme une détermination possible de la liberté, et nous restons ainsi dans la vérité psychologique, nous restons fidèle au témoignage que la conscience se rend à elle-même, quelles que puissent être les questions métaphysiques sur la réalité du libre arbitre, dont nous n'avons pas à nous enquérir, ignorant s'il existe une méthode propre à les résoudre. Nous envisageons le mal dans son essence comme un accident, ce que la signification du mot et la conscience morale exigent de la façon la plus impérative. Nous le faisons, tout en confessant qu'il nous serait bien difficile de nous figurer ce que serait un monde où le mal n'aurait pas pénétré, ni même de comprendre comment il eût été possible qu'il n'y pénétrât jamais. Nous n'y réussirons point, c'est indubitable, s'il faut absolument se représenter le monde comme formé, en tout cas et toujours, par une pluralité illimitée d'êtres isolés, doués également de libre arbitre, également indéterminés. Mais cette supposition n'est pas si conforme qu'on le croit à la nature des choses. Néanmoins nous ne sommes

point tenu d'en chercher une autre aujourd'hui. L'orbe du monde où nous vivons ferme notre horizon. Au-delà commence le vague et la dispersion des hypothèses.

Ce qui est certain, c'est que la cause du mal se trouve dans une détermination de l'agent coupable : en douter, c'est tout simplement supprimer l'ordre moral.

D'autre part il est historiquement incontestable que la race humaine a commencé. Qu'elle ait commencé par un couple ou par plusieurs, que ses caractères moraux aient apparu du premier coup ou qu'il se soient dégagés de l'instinct animal d'une manière insensible, il n'importe; on pourra toujours par la pensée marquer une date à l'apparition de l'humanité responsable sur cet astre-ci. Dans un moment quelconque, dès cette première époque ou plus tard, force est d'avouer qu'un de ces êtres moraux s'est prononcé pour la première fois dans un sens contraire à la loi qu'il connaissait, ou tout au moins qu'il pressentait. Que le mal effectif ait précédé la claire conscience du mal, c'est possible, probable même, si l'on veut; il n'importe encore. Comme il y a eu un premier homme, il y a eu un premier péché; ce sont des points qu'on est obligé d'accorder, quelle que soit la théorie où l'on se place. Il y a eu un premier péché; c'est une grande date, c'est l'introduction du mal dans le monde, du seul mal réel, du seul mal cer-

tain, il valait la peine d'en conserver le souvenir; et c'est lui, c'est ce retour mélancolique, inévitable sur un événement hélas trop certain, qu'une sagesse naïve a fixé dans le récit triste et touchant de l'Eden perdu. Nous n'inventons rien, nous ne supposons rien qui ne s'entende de soi-même. Et pourtant dans ce récit nous pouvons tout prendre à la lettre: le symbole, le mythe et l'histoire s'y confondent. Le péché originel, c'est le premier péché.

« Si la liberté d'action explique le premier péché, a-t-on demandé, pourquoi la même liberté n'expliquerait-elle pas tous les péchés ultérieurs? » — Mais assurément elle les explique! La thèse de la chute, raisonnablement entendue, c'est-à-dire éclairée par l'expérience morale de chacun, ne conduit point à contester cela, bien au contraire. Examinons, à la lumière de cette expérience, sans préoccupation systématique d'aucune sorte, quelles durent être les suites du premier péché. Le sujet de notre étude n'est pas reculé dans un domaine inaccessible: ce que nous cherchons à comprendre, ce sont les effets de la liberté humaine; pour s'expliquer la nature du mal, c'est la liberté humaine qu'il faut entendre. Nous ne choisissons d'autre guide, nous ne reconnaissons d'autre juge que les faits.

Nous n'expérimentons la liberté qu'en rapport avec une nature sensible, avec une intelligence qui nous suggère des motifs d'action; il nous est même

à peu près impossible de la concevoir autrement. Mais ces motifs sont divers, inégaux; nous ne pouvons obtenir un but désirable qu'en en sacrifiant d'autres, nous ne pouvons satisfaire un penchant qu'en refoulant momentanément quelque autre penchant. Le choix du libre arbitre est une force qui donne la prépondérance à tel motif d'action sur les motifs rivaux. La liberté que nous croyons posséder est toujours plus ou moins affectée, dans ce sens que telle conduite nous coûte plus ou moins d'efforts. La parfaite liberté d'indifférence supposerait le parfait équilibre des motifs. Mais quel que soit en fait cet équilibre dans un moment donné, la décision que nous allons prendre tend à l'altérer. Une passion satisfaite ne s'apaise que pour se rallumer bientôt avec plus de force. La détermination de la volonté lui donne un pli, elle est le commencement d'une habitude; et l'habitude, chacun le sait, rend plus facile l'action qu'elle a consacrée, tandis qu'elle rend plus difficile de s'en abstenir. Cette difficulté devient insurmontable lorsque l'habitude est assez formée pour que nous fassions machinalement, sans y penser, ce qui dans l'origine ne s'exécutait qu'en vertu d'une décision formelle, avec quelque effort musculaire ou mental. C'est ce qu'exprime le mot devenu banal d'un ancien : « l'habitude est une seconde nature. » Nous sommes les auteurs de notre nature, nous formons notre propre caractère. La liberté, qu'une dialecti-

que toute verbale représente, au mépris de l'analyse et de l'évidence, comme une essence invariable et sans quantité, la liberté se modifie en s'exerçant, elle s'accroît par toute décision qui contredit l'instinct et la sensation, elle diminue à chaque concession qui leur est faite. Et si le péché consiste à suivre les motifs irrationnels, il faut accorder que le péché détruit la liberté pour y substituer une nature pécheresse. Il constatait ce résultat dans sa personne, le poëte romain qui disait:

> ... Video meliora, proboque,
> Deteriora sequor.

Ce n'est pas non plus un dévot, c'est un disciple de Kant et la Grèce, c'est Schiller qui a écrit :

> De l'acte criminel c'est la malédiction
> Que de nouveau toujours il enfante le crime.

Maintenant, cette influence des déterminations libres se termine-t-elle à l'individu? L'état moral de l'un n'exerce-t-il aucune influence sur l'état moral de l'autre; et s'il faut en reconnaître une, jusqu'où va-t-elle? — Evidemment cette influence est réelle, et s'étend fort loin. La nature de péché que les parents se sont donnée forme le milieu moral où grandissent leurs enfants. Le don de la vie ne confère pas une abstraction. Tout homme apporte en naissant un caractère partiellement déterminé, un ensemble de penchants et d'aptitudes qu'il tient de sa race. Cette condition morale donnée est pour une part l'effet des habitudes con-

tractées par les parents. Comme la liberté du jeune homme devient la nature du vieillard, la liberté des pères devient la nature des enfants, et nous fait voir comment le père se continue dans ses enfants. Ce ne sont pas seulement les constitutions qui sont héréditaires, ce sont aussi les caractères et les passions. On peut affecter d'oublier ces faits, dans le but de rétrécir le problème ou d'en éluder l'inévitable solution, mais on ne saurait directement les contester.

Avec ses dispositions naturelles, l'enfant reçoit de sa famille et de son milieu ses opinions et ses habitudes, l'horizon de son intelligence et les conditions de son activité. Il est personnellement libre, mais dans les limites que nous jalonnons; il est responsable du bien et du mal qu'il fait; mais il ne saurait avoir d'autre juge que sa conscience, et cette conscience, il la tient d'autrui. Il est coupable de ce que lui-même trouve coupable dans sa conduite. La responsabilité du reste, la responsabilité des erreurs de sa conscience appartient à ceux qui l'ont faite ce qu'elle est. Elle remonte à la famille, à la société, aux ancêtres, à l'humanité. Tout ignorante, brutale et passionnée qu'elle puisse être, la justice civile sait pourtant cela. Elle tient compte au moins du degré d'intelligence des prévenus et de la culture morale qu'ils ont pu recevoir. Et pourtant, la justice civile n'est pas la justice; elle obéit à l'intérêt social, elle subit la loi de la nécessité. A plus

forte raison toute appréciation morale proprement dite d'un acte individuel est-elle relative à l'opinion du milieu dans lequel cet acte a été commis. C'est ainsi qu'il est reconnu nécessaire, d'un commun accord, de se placer au point de vue d'une époque pour en juger les personnages. Nous trouvons dans notre conscience la distinction du bien et du mal; mais la conscience est variable, la conscience de chacun est un produit de l'histoire, ces deux propositions sont également incontestables. Celui-là seul les trouve en contradiction qui ne sait ou qui ne veut pas aller au fond des choses. Cet état variable de l'opinion, qui règle et limite la responsabilité des individus, est lui-même un fait de l'ordre moral, il remonte à des auteurs responsables, il prend son origine dans des actes libres. L'individu n'est donc que partiellement responsable de ses actes, parce qu'ils ne lui sont imputables qu'en partie. En échange il est partiellement responsable des actes accomplis par autrui sous l'influence de ses discours et de ses exemples. Il est responsable entre autres des actes de ses enfants, en raison de l'éducation qu'il leur a donnée, des dispositions qu'il leur a transmises, pour autant que ces dispositions sont l'effet de sa propre habitude et que la responsabilité n'en remonte pas plus haut. Cette responsabilité est indéfinie. Ainsi la solidarité humaine ne s'étend pas seulement à la condition extérieure, elle atteint l'être moral et

le pénètre, il y a une solidarité morale, la liberté même est solidaire. Ces termes, qui semblent jurer, s'appellent bien plutôt et se complètent, puisque la liberté de l'individu ne se sépare pas de sa nature, puisque sa nature est l'ouvrage de l'histoire, c'est-à-dire de la liberté. La notion même de nature contredit celle de la liberté. Pour comprendre l'existence simultanée de la nature et de la liberté, qui est le fait, il faut ramener la liberté à la nature, c'est-à-dire qu'il faut supprimer la liberté, c'est le procédé vulgaire — ou bien il faut ramener la nature à la liberté, c'est celui de Kant et le nôtre. Ainsi la liberté humaine ne se conserve et ne se comprend que dans la solidarité, dans l'unité humanitaire. Je veux bien que le nom d'humanité signifie uniquement la collection des individus qui arrivent successivement à l'existence; mais l'action réciproque de ces individus les uns sur les autres est telle qu'ils ne se conçoivent pas les uns sans les autres et ne sauraient exister les uns sans les autres.

Tels sont les faits, nul ne peut se soustraire à leur évidence, ils défient absolument toutes les objections qu'on élèverait au nom d'un *a priori* quelconque, et le nom sous lequel on les résumera, l'épithète qu'on leur donnera n'importe guère. L'hérédité n'est qu'une forme de la croissance. L'humanité se compose d'hommes, de la même façon qu'un corps organisé se compose des cellules

vivantes qui s'y succèdent. Sa vie est collective comme la vie de l'organisme est collective. L'humanité forme un organisme, un organisme d'ordre supérieur à l'organisme sensible : l'unité de cet organisme diffère assurément de celle qui constitue un organisme sensible, mais elle n'est pas moins réelle. Elle l'est davantage au contraire, car elle appartient à l'ordre moral. Et c'est en vertu de cette unité supérieure que les élements intégrants d'un tel organisme possèdent un plus haut degré d'indépendance les uns vis-à-vis des autres. L'histoire n'est pas une illusion. La vie morale est collective. Déterminé par les antécédents de l'humanité tout entière et modifiant la condition de l'humanité tout entière, l'acte de chaque individu est réellement un acte de l'humanité tout entière. Ainsi, par l'effet de lois incontestables au point de vue expérimental, lois fondamentales, qui expriment notre essence même, le péché d'Adam affecte notre condition morale ; le premier péché constitue un vice originel.

L'humanité qui apparaît dans l'histoire n'est pas une abstraction, c'est une réalité vivante et saisissable. Logiquement, c'est un individu. La différence entre ce point de vue et le rationalisme vulgaire porte sur le degré d'indépendance des éléments constitutifs de l'humanité historique et sur la manière d'entendre leurs rapports. Nos arguments sont exclusivement des faits. Nous alléguons ce

lieu commun des naturalistes, qu'il faut entendre: « la nature n'a souci que des espèces, elle est prodigue des individus. » Nous alléguons la distinction des sexes, c'est-à-dire le caractère incomplet de chaque individualité phénoménale, et l'ensemble des faits de la reproduction. Nous alléguons et l'instinct naturel qui pousse l'être physiologique à se subordonner à l'espèce dans l'ordre de la nature, et la loi morale qui lui commande la même subordination dans l'ordre de la liberté. Enfin et surtout, nous en appelons à l'histoire et à la solidarité qui résume l'histoire. Pour le prétendu sens commun qui voit dans l'individu un être indépendant et complet, dont la fin est en lui-même, cette solidarité est un scandale, nous l'avons lu quelquefois et nous le comprenons sans peine. Mais celui qui croit à Dieu, qui croit à l'ordre, et qui n'a pas d'autre parti pris, renversera forcément les termes. Il dira : La solidarité est un fait, elle est donc un élément de l'ordre, elle est juste, elle est bonne. Mais je ne saurais en comprendre la justice, je ne saurais en comprendre l'existence qu'en supposant une vie commune, un but commun de l'humanité. Dès lors je verrai dans la solidarité qui unit l'homme à l'homme la manifestation de l'unité humaine, j'accepterai, provisoirement du moins, cette solution, quelque étrange qu'elle me paraisse, et j'examinerai si l'ensemble de la pensée peut s'expliquer, si l'ensemble de l'expérience peut s'ordonner d'après cette idée.

La dépravation générale de l'espèce humaine, l'altération de la liberté des individus par l'effet des premières fautes commises sont des faits certains, résultant de lois patentes. Ces faits se concilient avec la supposition nécessaire d'un ordre de justice, pourvu qu'on accepte l'idée que la succession des générations manifeste la continuité d'un seul et même être, dont l'existence se déploie dans la diversité des individus. Il est plus raisonnable à nos yeux d'expliquer provisoirement ainsi des faits indubitables que de les laisser subsister comme un démenti à l'ordre de justice. Si quelqu'un nous objectait qu'il se trouve bien lui-même, rien que lui-même, et qu'il n'a point conscience de former un être avec l'humanité, ne se souvenant de rien avant sa naissance; nous n'examinerions pas même ce que vaut en soi l'objection, c'est-à-dire jusqu'à quel point on est fondé à supposer que la conscience réfléchie atteigne le fond de notre être. Nous ne demanderions pas non plus à notre adversaire s'il se rappelle bien distinctement sa naissance elle-même, nous nous bornerions à lui dire qu'il se fait tort; nous l'inviterions à recommencer son examen. Et s'il persistait, nous ne saurions que le plaindre, heureux de pouvoir répéter avec l'affranchi de cette Rome où l'égoïsme a pourtant fait son système et célébré ses orgies :

Homo sum, nihil humani a me alienum puto.

Ainsi la pluralité des personnes ne prouve pas à nos yeux la diversité des substances, ce que la philosophie de collége tient pour fort dangereux. Mais la nature de ce danger ne nous est pas claire, et n'ayant pas de révélation sur la substance, nous pensons que pour distinguer ce qui est un de ce qui est multiple, il faut avant tout noter les faits. Rapprochant donc les faits dont nous disposons, nous y trouvons que l'humanité est ensemble une et multiple.

De quoi s'agit-il ? — Des conditions de la vie morale. La liberté personnelle dont nous avons conscience est limitée, influencée, dirigée par un ensemble de causes qui résident dans les déterminations volontaires d'autres libertés, soumises à des restrictions pareilles. Ainsi j'agis par l'organe d'autrui, comme d'autres agissent par mon organe ; de proche en proche enfin, c'est l'humanité qui agit en chaque individu. Cependant, toute limitée, toute déterminée qu'elle puisse être, la liberté propre de chacun n'en subsiste pas moins et n'en donne pas moins à chaque personne une valeur propre. Chaque individualité morale concourt pour sa part à changer la face du monde, chaque être libre est créateur. Ma conduite dépend de mon tempérament, de mon naturel et de mes opinions, où se résument les influences que j'ai subies. Mais je combats ce tempérament pour rester conséquent à ces opinions ; mais par le raisonnement et par

l'observation je fais la critique de ces opinions elles-mêmes; je les améliore ou je les dégrade suivant ma diligence ou ma paresse à profiter de mon pouvoir d'observer et de conclure; je relève ou j'abaisse mon caractère suivant que je cède à la convoitise ou que je la soumets à ma conscience, telle qu'elle est donnée. Je suis libre, je suis cause dans ces limites-là. Et ce que je produis par ma causalité libre, je ne le fais pas pour moi seul, je le fais pour l'humanité. En luttant contre le courant, l'homme droit de cœur aide l'humanité à le remonter. Ceci est encore l'effet de lois qui régissent universellement le cours des phénomènes, qui s'imposent à l'observateur le moins attentif, et que nul ne songe à contester, sinon spéculativement peut-être et pour l'amour de quelque parti pris philosophique. Le péché originel n'est une date que parce que la solidarité du mal est un fait permanent. La solidarité du bien règne en vertu des mêmes lois que la solidarité du mal; elle doit exciter le même scandale ou s'expliquer par les mêmes causes. Mais le fait subsiste tout entier indépendamment des théories par lesquelles on s'efforce d'en rendre compte. Nous l'affirmons au nom du simple fait, avec toute l'autorité du fait: tout acte vertueux d'un individu tend à rapprocher l'humanité de son idéal, à la tirer de sa condition mauvaise. Et si ce qu'il y a de mauvais dans cette condition est, au moins pour une part, l'effet de

nos fautes, comme on est bien obligé d'en convenir, nous pouvons et nous devons dire que tout acte vertueux d'un être humain quelconque rachète les fautes de l'humanité.

Parmi ces actes de vertu, il sera permis, je pense, de nommer en première ligne la souffrance volontairement acceptée pour l'amour de la vérité morale: Cette souffrance rachète donc l'humanité, elle expie efficacement les fautes de l'humanité. Ce ne sont pas là des dogmes étranges et odieux, comme on l'entend dire par des esprits prévenus; c'est le spectacle de chacun de nos jours, c'est la trame et la chaîne de notre existence, c'est la justice de Dieu s'il y a un Dieu. Et c'est la justice véritable, une justice supérieure à notre justice, parce qu'elle voit l'homme et le monde dans leur unité, dans leur organisme, dans leur vérité, sans plus d'égard à la théorie métaphysique des substances séparées qu'à ces dividendes proportionnels, à cette justice de teneurs de livres que toute âme généreuse foule aux pieds! Cette justice de l'égoïsme n'est pas la justice. Pour entendre la rédemption, pour entendre l'expiation, il suffit d'écouter battre son cœur. Ce ne sont pas des matières de droit civil, comme le pensait le moyen-âge, pour qui toutes les fautes étaient des délits, et tous les délits rachetables au prix d'une composition pécuniaire que chacun pouvait payer pour autrui. Ce ne sont pas non plus des matières de jurisprudence

criminelle, comme le feraient penser de naïfs et terribles symboles pris trop à la lettre par les théologiens du seizième siècle, en oubli d'autres déclarations, aussi précises que pénétrantes, au mépris des déclarations de la conscience, que l'Evangile a commencé d'affranchir. Ce sont des matières de l'ordre moral: pour y entrer, on laissera derrière soi le tribunal, la férule, et l'identification toute sensuelle du plaisir et de la récompense, de la punition et de la douleur. Il faut comprendre une chose que les théologiens n'entendent qu'à demi et les philosophes pas du tout: il faut comprendre qu'on ne peut pas faire son salut tout seul, parce que le salut, c'est la charité. Il faut comprendre que le paradis, c'est le sacrifice, et le courage du sacrifice.

La disproportion du mérite et de la destinée ici-bas reste un mystère et le restera probablement toujours, car dans aucun ordre de faits nous ne possédons d'idées générales capables d'atteindre et d'expliquer les particularités individuelles. Mais le problème n'a plus d'aiguillon pour celui qui, sachant placer son importance personnelle où elle est, ne la cherche plus où elle n'est pas. Nous ne sommes pas, chacun pris à part, des êtres complets, ayant leur but en eux-mêmes, et nous ne saurions ordonner suivant cette donnée nos anticipations de la vie à venir, pour la simple raison que suivant cette donnée nous ne pouvons

rien comprendre à la vie présente. En l'essayant, nous nous heurtons également contre l'idéal et contre la réalité des choses. Nous sommes des organes libres, et notre gloire consiste à servir. La sublime fantaisie d'Auguste Comte est déjà dans ce monde une vérité: nous sommes tous des fonctionnaires, peut-être, il le faut avouer, avec quelque luxe de surnumérariat. Mais les sinécures n'y donnent pas le bonheur, au contraire. Le bonheur consiste à faire notre ouvrage. Si l'individualité possède, comme nous le croyons fermement, un prix réel, une valeur positive, éternelle, elle ne peut la trouver que dans l'idée du tout dont chaque individu forme une partie intégrante. La valeur des individus gît dans leurs différences, parce qu'ils se complètent les uns les autres. Suivant le rationalisme des colléges, les individus ne sont que des jetons frappés à la même effigie, qui s'échangent indifféremment les uns contre les autres, jetons immortels, jetons stériles! Pour cette philosophie crépusculaire, l'unité n'a point d'être, et la pluralité n'a point de sens. Non, mais si la communion des saints reste inséparable de la vie éternelle dans le *credo* d'un esprit sensé, c'est que la communion des bons et des méchants fait le tout de la vie présente. C'est condamner à l'absurdité toute tentative de théodicée que de faire porter la question sur le plaisir ou la peine des individus isolés; car le plaisir n'est pas un bien

et l'individu n'est pas un but: double erreur qui n'en est qu'une au fond, et que la conscience réfute à l'instant, d'un même coup, en proclamant que la seule ambition d'un cœur honnête est l'ambition de se rendre utile. Les mesquineries antichrétiennes du spiritualisme vulgaire qui ont passé dans la théologie courante sont la cause unique du scandale qu'elle excite, parce qu'elles y ont détruit l'économie du christianisme tout entier. La Bible, qui personnifie hardiment les peuples, qui croit à la réalité de l'histoire, et qui dans l'humanité voit toujours Adam — le système de la Bible, s'il est permis d'employer cette expression, c'est aussi celui de la philosophie vraiment expérimentale, sans doute parce qu'il est puisé naïvement au plein courant de la vie. Il y a là un jugement et des jugements, des élections et des réjections, un drame puissant de l'homme et de Dieu, des individus chétifs en eux-mêmes et méprisables, grands seulement par leur fonction; mais il n'y a ni salut séparé ni d'autres peines que celles que le pécheur s'inflige lui-même, et que Dieu tempère en les laissant s'accomplir, pour le conduire à sa fin bienheureuse, dans l'unité. La punition de l'individu ne saurait se prolonger au delà de sa résistance; mais la souffrance, que la soumission transfigure, accompagnera le travail de l'histoire jusqu'à sa consommation. Lorsqu'on essaye d'emprisonner ces fortes idées dans les moules étroits d'une

jurisprudence égoïste ou d'une scolastique païenne, on arrive aux duretés criantes, aux monstrueuses combinaisons d'éléments contradictoires, unis par le fil complaisant d'une dialectique sans yeux et sans entrailles, qui circulent sous le nom de théologie, et qui peuvent légitimement exciter le scandale des simples.

Comment pourrais-je, disait un grand hérétique de l'Eglise grecque, jouir de la béatitude en contemplant du haut des cieux les amis qui se sont damnés en suivant mes exemples ? Et pourtant nous arrêterons-nous à la platitude sentimentale d'un paradis pour les bons sans enfer pour les méchants ? Non, mais il faut sortir à la fois de cet individualisme étroit et de ces conceptions charnelles. Il faut comprendre que le salut est une affaire morale, et que le Paradis, c'est le sacrifice. La conscience nous enseigne qu'il doit en être ainsi, elle nous apprend à chercher notre bonheur dans celui des autres. L'expérience nous l'y fait trouver. Solidaires dans le mal, nous le sommes aussi dans le bien; pour s'en convaincre, il n'est pas besoin de quitter la terre, il n'est pas besoin de rien inventer, il n'y a qu'à scruter les faits.

Pour nous, cédant aux faits, nous cherchons à couler sur eux notre logique. Aussi tenons-nous l'humanité tout à la fois pour une et pour multiple, de même que nous comprenons l'individu tout ensemble comme un moyen et comme un but. Il

atteint son but et sa félicité quand il est utile. En s'isolant, il souffre, il s'atrophie, il se corrompt. Il s'épanouit, il se sauve en s'employant, en se joignant aux autres pour les compléter et pour se compléter lui-même, en produisant l'unité par la liberté. Mais, pour goûter la pulpe, il faut briser la coque : l'individu n'atteint ce bien qu'en dépouillant sa particularité égoïste. Son triomphe est le sacrifice de lui-même. «*J'aime et je veux souffrir*,» ce sourire de la croix, cette devise de l'âme qui monte, c'est la parole de l'exorcisme, c'est à la fois le mot de l'énigme et le remède au mal, la mort de la mort.

Un tel idéal, suggéré par le spectacle de la vie, nous aide à son tour à comprendre la vie. Ici nous voyons le péché originel partout, et nous nous inclinons; nous y voyons çà et là l'expiation, la rédemption, et nous reprenons courage. C'est un fait positif que nous sommes corrompus par les autres, c'est un fait positif que nous ne faisons aucune action vraiment bonne, que nous n'atteignons aucune perfection réelle sans améliorer la condition des autres, et par conséquent, si le verbe racheter possède un sens quelconque, sans racheter la faute des autres. La réversibilité, la substitution, l'expiation, la rédemption, au sens propre de ces mots, nous les trouvons toujours, partout dans la vie. Les choses vont ainsi. Le philosophe s'en indigne, soit, c'est en sa qualité de philosophe. Comme il est d'ail-

leurs galant homme, dans la pratique il s'indigne encore assurément, mais pour autre chose. Ce qui l'offense comme philosophe, dans la pratique il l'accepte et il le veut : il ne mesure pas du regard la portion de son frère ; sa morale n'a rien de l'huissier ni du gendarme ; il ne laissera jamais les siens souffrir seuls, et il lui plairait au contraire de souffrir seul pour leur épargner la douleur ; il veut substituer sa peine à la leur, quand même celle-ci serait méritée, il veut expier leurs sottises, il sait racheter leur honneur. Et s'il se croit très grand garçon pour cela, s'il parle, comme son ennemi intime, le jésuite, d'œuvres surérogatoires, qu'il consulte ce Juif qui a dit : « Quand vous aurez fait tout ce que le maître vous a ordonné de faire, dites : nous sommes des serviteurs inutiles. » Ou bien, s'il lui répugne d'aller là, qu'il ne consulte plus aucun autre homme, qu'il s'adresse à la nature, qu'il interroge seulement le fidèle regard de son chien ! Non, nous n'en ferons jamais trop, il n'y a pas de risque, notre idéal n'est pas meilleur que Dieu. Ce qui nous paraît plus grand que nature n'est que juste.

Et la preuve s'en trouve précisément dans cette économie universelle où la morale du tabellion Gareau trouve à redire. Ce qui nous semble bien et très bien quand nous l'acceptons librement, Dieu nous l'impose. Il est beau de souffrir pour autrui, lorsqu'on le veut ; mais nous souffrons du

fait d'autrui, au profit d'autrui, quand même nous ne nous en soucions pas le moins du monde.

Fata volentem ducunt, nolentem trahunt.

Telle est la vérité du stoïcisme. Au mépris des apparences il le faut avouer, placer son bonheur dans le dévouement c'est bien *suivre la nature*.

Jusqu'ici nous avons fait de la philosophie à propos du christianisme. Nous avons pris la chute et la rédemption comme des symboles auxquels on pourrait essayer de chercher un sens raisonnable. Si nous sommes arrivé à ce résultat que le sens raisonnable est le sens prochain, pour ne pas dire le sens littéral, ce n'est pas notre faute. En tout cas, nous ne sommes pas sorti de la philosophie réputée rationnelle. Nous avons invoqué exclusivement l'expérience commune et la croyance du théisme, dont nous avons trouvé le fondement dans la conscience. Nous ne voulons pas rester jusqu'à la fin dans ces termes-là. Le christianisme n'est pas plus une métaphysique qu'un pur symbole de la vie morale. Si le christianisme veut à sa base une métaphysique, s'il propose une morale, avant tout c'est une histoire, vraie ou fausse. La solution du problème historique n'appartient pas à la philosophie, et nous ne voulons point la préjuger. Cependant les arguments *a priori* jouent souvent un rôle assez considérable dans la discussion des questions de fait, et ce n'est pas tout abus: incon-

testablement il est fort raisonnable d'exiger des preuves beaucoup plus serrées pour admettre un fait contraire à tout le reste de l'expérience que pour un fait tout ordinaire, ou pour tel autre qui, même étrange et considérable, semblerait appelé par les antécédents et nécessaire à l'ordre universel. Tels sont nos motifs d'espérer qu'on ne trouvera pas sans intérêt d'examiner au moins d'une manière très générale ce qu'il y a de croyable dans le récit des Evangiles; et dans le cas où l'on y reconnaîtrait un fond historique, de se demander quelle valeur religieuse un tel événement pourrait avoir aux yeux de la raison.

Nous pensons posséder le libre arbitre, nous y voyons le fondement de la morale, et nous trouvons ce libre arbitre limité. Le mal que nous commettons volontairement chaque jour nous déprave et déprave autrui, tout comme il est pour nous-mêmes et pour les autres une source de souffrances. Cette corruption, ces souffrances seraient moindres si la conduite des hommes eût été meilleure. Le mal serait moindre dans le monde actuel si les générations précédentes avaient mieux usé de leur liberté. Nous sommes donc affectés dans notre condition présente par les premières démarches de l'humanité, et le premier péché est une tache originelle qui s'étend à tous.

Pareillement tout effort sérieux d'un être humain pour faire le bien améliore sa propre condition mo-

rale, et relève aussi, dans une mesure quelconque, la condition morale de son entourage et des après-venants. Désignant sous le nom très juste et très beau de salut la délivrance du mal et l'établissement de notre condition normale, nous disons donc que nul ne fait son salut pour lui tout seul. Nul ne travaille à ce salut personnel sans contribuer au salut de l'humanité. Allons plus loin : osons dire que celui qui se préoccupe exclusivement du sien propre pourrait finir par le manquer ; ou plutôt proclamons avec la glorieuse évidence de la vérité morale que notre salut individuel consiste dans la part d'action qu'il nous est donné de prendre au salut de l'humanité.

En nous attachant simplement aux phénomènes, nons voyons comment l'influence réciproque des individus les uns sur les autres fait vivre l'humanité d'une vie morale commune. Cette existence collective prend aux regards de l'observateur une incontestable réalité, et plus on la considère, plus on en voit grandir l'importance. L'unité dont nous parlons n'est que l'effet d'un concours, sans doute, d'une conspiration ; mais ne faudrait-il pas de nos jours un dogmatisme bien robuste, des illusions métaphysiques singulièrement tenaces pour se croire certain d'en connaître une autre quelque part ?

Dans cette vie collective de l'humanité, les jours se suivent et ne se ressemblent pas entièrement ; les individus ne s'échangent pas d'une manière

absolument indifférente. Il y a des époques, il y a des pays, il y a des personnages plus essentiels, plus historiques les uns que les autres ; le rôle du plus grand nombre est effacé ; quelques figures seulement se détachent sur la masse obscure, quelques voix, lugubres ou triomphales, dominent le grondement sourd de la vague humaine.

Maintenant la vie de notre humanité sur ce globe-ci ne remplit qu'un temps borné. Elle a certainement commencé, les lois observables de la nature nous permettent d'espérer qu'elle finira. Dans ce développement limité, des postes divers sont donc assignés aux individus : il y a des hommes dont le nom est écrit dans les annales de l'histoire, parce que la grandeur du rôle qu'ils ont joué a été sentie ; il y a des vies plus ou moins importantes pour la marche de l'humanité. L'histoire étant de sa nature un tout circonscrit, une succession finie, au sens que nous venons de dire, il y aura finalement une vie qui se trouvera la plus importante de toutes, il doit se produire une personne historique par excellence.

Il est permis de supposer qu'une direction providentielle préside à la marche de l'humanité ; il serait même assez difficile au théisme de subsister en écartant cette opinion, mais le théisme est un système; nous ne voulons que les faits. Soit qu'on saisisse une loi dans l'histoire, soit qu'on la laisse flotter au hasard, il est certain que le personnage

le plus important pour l'humanité sera celui qui lui aura fait faire le plus grand pas vers sa destination morale, vers la réalisation de son idéal.

Tous les moments, disons-nous, ne sont pas égaux; il y a des crises dans notre existence commune. S'il était vrai qu'une de ces crises eût été décisive, décisive pour le bien, celui dont la vertu l'aurait amenée serait dans un sens éminent, dans un sens unique, le sauveur de l'humanité. La possibilité d'un tel salut et d'un tel sauveur est impliquée dans le fait universel de l'influence réciproque, dans le fait que la condition morale de l'humanité collective est constamment modifiée par l'action des libertés individuelles. Il serait bien notre sauveur, celui qui, par ses leçons et par son exemple, aurait fait prévaloir la juste conception du bien moral et de notre fin suprême.

Mais l'exemple invoqué ne saurait être que celui d'un entier et parfait dévouement, car le dévouement est la leçon même qu'il fallait enseigner à la terre. Il n'y a pas de dévouement sans souffrance, et le terme apparent de la souffrance est dans la mort. Le prédicateur de la charité qui aurait scellé de ses souffrances et de son sang son dévouement à la charité serait, par le succès de son entreprise, le sauveur et le rédempteur de l'humanité. Son supplice aurait expié les péchés de l'humanité, et l'efficacité de cette expiation se démontrerait par le fait même, sans qu'il fût nécessaire d'aller cher-

cher derrière le rideau quelque autre chose encore qui n'y est peut-être pas, et qui, lorsqu'elle y serait, ne pourrait jamais néanmoins posséder l'importance des réalités de la vie morale. La rédemption peut se concevoir comme un fait historique, unique, et le rédempteur comme une personne unique, précisément parce que la rédemption est un élément constant de l'histoire et que tous les braves gens sont des rédempteurs. Ceux qui ne croient pas cette explication suffisante se rendent-ils un compte bien exact de ce qu'ils y ajoutent?

Jusqu'ici nous n'avons parlé que de l'action des hommes les uns sur les autres, et non du rapport individuel et collectif de l'homme avec Dieu. Nous pouvions et nous devions nous imposer cette limite. Nous le pouvions, parce qu'il y a tout un côté de la vie morale susceptible d'être décrit et compris sans faire intervenir la question de Dieu ; or il nous importait d'établir d'abord par des faits irrécusables que la chute et la rédemption appartiennent à l'essence de la vie morale. Nous le devions, parce que les rapports de l'âme avec Dieu appartiennent au monde invisible : ils ne sauraient être ni montrés ni démontrés. Jusqu'ici nous avons analysé des faits d'une évidence incontestable; on ne saurait attribuer ce caractère aux expériences de la vie intérieure. C'est dans ce sanctuaire, au seuil duquel nous nous arrêtons, qu'il est permis de prononcer les mots de prière,

de grâce et d'un Dieu fait homme. Ces augustes pensers n'ont qu'un seul et même objet. La grâce n'est pas un symbole, la grâce est le nom d'un changement salutaire des dispositions intérieures, que certaines personnes disent et sans doute pensent éprouver, sans pouvoir l'attribuer à leur propre effort. Un tel changement, dès qu'il est jugé possible, devient l'objet principal de la prière, et même il est difficile de comprendre comment la prière vraiment religieuse pourrait avoir un autre objet que notre progrès moral, celui de nos proches et celui de l'humanité. Eh bien, si Dieu n'est pas un simple idéal, mais une force; si la prière est autre chose qu'un effort et qu'une illusion; si Dieu donne réellement sa grâce au cœur qui la demande, ce qu'il donne, c'est lui-même. Tout attribut divin qu'on essayerait de concevoir n'est-il pas en effet moins divin que la perfection morale? Le divin du divin, c'est la sainteté; l'homme qui s'épure revêt progressivement la nature divine; et si ce progrès est un don de Dieu, c'est Dieu qui descend à lui; c'est Dieu qui devient homme, c'est l'incarnation.

Cet Hébreu maintenant, Jésus, fils de Marie, était-il saint? S'est-il sacrifié en témoignage de la vérité qu'il annonçait? A-t-il été l'origine d'un grand mouvement? Cette influence continue-t-elle? Est-il permis de la considérer comme universelle ou d'espérer qu'elle le deviendra, pour le bien, n'importe sous quelle forme? — On le pensait assez

généralement autrefois. Lors même qu'on jugerait le rôle d'un grand nombre d'institutions chrétiennes plus nuisible que salutaire aujourd'hui, il ne serait pas absurde de le croire encore. La foi chrétienne est engagée tout entière dans ces simples questions, et en effet, si l'on y regarde attentivement, on reconnaîtra que la métaphysique religieuse n'a proprement pas d'autre contenu. Le point central est de savoir si Jésus était pur, s'il était saint, en d'autres termes s'il était simple, s'il n'a jamais transigé avec sa propre conscience, telle que la lui faisaient ses propres antécédents et le milieu de sa naissance. Etait-il saint? nul sans doute ne peut le prouver; mais en dehors de l'*a priori*, on n'a élevé contre lui que des accusations puériles et perfides. Il est donc toujours loisible de croire en lui. Celui qui sent le besoin d'un sauveur y sera porté. Celui qui a trouvé son sauveur le connaît et peut en rendre témoignage. S'il était saint, il était de nature divine et le don de Dieu, le Fils de Dieu: telle est l'irrécusable conséquence de l'opinion qui voit en Dieu le principe de la vie morale. Il ne s'agit que de la dégager.

Suivant cette conséquence d'un sentiment qui est le nôtre, le surnaturel ne tranche donc pas tant sur l'ordre de la nature qu'il ne le résume, ne le concentre, et proprement ne le constitue. Dès lors, pour qu'un rapprochement sérieux, sans mélange de politique, s'opérât entre le christianisme indi-

viduel et la libre pensée, nous ne verrions plus que deux conditions indispensables: l'entière soumission de l'esprit à l'enseignement des faits, le sacrifice de toute opinion métaphysique préconçue, à l'exception d'une seule, qui nous est commune avec l'orthodoxie la plus rigide, avec la philosophie critique, avec les déclarations du spiritualisme: savoir la valeur absolue de l'ordre moral.

Si le christianisme se résumait dans le précepte d'aimer Dieu et son prochain, comme le croit un libéralisme vulgaire, le christianisme ne posséderait aucune existence propre. L'histoire ne permet pas de le supposer. D'ailleurs l'humanité ne peut pas se nourrir d'un précepte, si bon qu'il soit. Le christianisme ne se résume point dans un précepte, le christianisme est une méthode, Jésus a dit: « Je suis le chemin. » Tout en distinguant la théologie de la religion, il faut laisser à celle-ci, lorsqu'on la veut conserver, les traits distinctifs qu'elle a possédés durant toutes les phases de son histoire. Nous convenons sans difficulté qu'un tel départ ne saurait se faire avec une complète certitude, et qu'il ne représentera jamais qu'une opinion personnelle. Nous vous soumettons la nôtre. Le trait essentiel du christianisme, tel qu'il apparaît à nos yeux dans l'histoire, c'est la foi au salut par Jésus-Christ. Ce salut, les conditions de ce salut, on peut les entendre de bien des manières, mais quelque chose subsiste identique à travers toutes les formules

et tous les essais de systématisation, c'est le sentiment fondamental: ce sentiment est celui d'un besoin, et d'un besoin satisfait. C'est l'amour, sans doute, mais c'est l'amour déterminé d'abord par l'humilité, plus exactement par le repentir, ensuite par la gratitude; mieux peut-être l'amour réveillé par la gratitude, qui provoque le recueillement, la componction et le repentir.

Voici le nœud, voici le point vital pour la philosophie expérimentale et spéculative. Trouvez-vous que le monde soit de tout point tel qu'il doit être? L'être humain se trouve-t-il lui-même tel qu'il doit être? Les philosophes se prononcent pour une double affirmative qui leur semble inévitable *a priori*. Je dis inévitable, car l'esprit fait effort pour s'y soustraire; un tel optimisme est triste à mourir. Il faut donc tout absoudre, tout approuver, tout admirer! Il faut au moins nous bien mettre dans l'esprit que ce qui nous afflige, ce qui nous offense et nous humilie, est dans l'ordre et ne changera jamais. L'humanité n'est pas optimiste, car l'humanité veut espérer; l'optimisme est le tombeau de l'espérance. Les religions n'ont qu'un mot, et ce mot c'est un cri: qui délivrera? Crépuscule d'un bonheur tombé, aurore de la gloire entrevue, le pinceau n'a pas d'autres couleurs, le chant qui s'éveille nous parle d'un monde meilleur, le cœur frémit, l'âme cherche à sortir, le Dieu veut naître. Non! les douleurs de l'enfantement seront des

douleurs stériles. Il n'y a rien au-delà de ce mur ; il n'y a rien de plus propre que cet égout. Arrangez-vous de vos misères, vous n'en guérirez pas. Cette commune lâcheté, c'est la condition de notre nature; cette universelle souffrance, c'est l'ordre universel; ces sanglots sont notre hommage au Tout-Puissant, qui a tout créé pour le mieux. L'optimisme met en système cette chose horrible entre toutes, le sourire du désespoir.

S'il est désolant, l'optimisme, il est encore plus malsain. La vie morale consiste à changer ce qu'on trouve mal en soi-même et tout autour de soi. Si toutes choses sont bien comme elles sont, pourquoi changer, pourquoi peiner? Ce n'est pas le fait qu'il faut transformer pour le rapprocher de l'idéal, c'est ce bien idéal qu'il faut conjurer comme un fantôme hostile à nos joies. Ou si nous finissons par nous en accomoder, puisque enfin, tout étant bien, il faut s'arranger de tout, sachons le prendre pour ce qu'il est, pour un fantôme, sans essayer jamais de le faire passer dans la vie, ce qui nous rangerait tout aussitôt parmi ces gens dont l'ingénieux chevalier de la Manche est resté le patron et le modèle. Tout accepter, tout approuver, afin de tirer parti de tout, voilà la seule morale logiquement compatible avec le système qui fait du mal non pas un accident temporaire et réparable, mais un élément de l'ordre éternel des choses.

Est-il encore intéressant de faire observer que

cet optimisme contredit le sens des termes, parce qu'il est contraire aux lois de l'esprit qui a créé ces termes? Le mot mal, pris dans sa généralité, ne signifie quoi que ce soit, et dans ce cas, il n'y a point de problème du mal; ou bien ce mot signifie *ce qui ne doit pas être*, comme lorsqu'on dit: ce que vous faites est mal. L'optimisme fataliste se résume donc en cette formule: ce qui ne doit pas être, doit être. On ne peut l'entendre qu'ainsi: ce qui nous semblerait ne devoir point être, doit être pourtant; le mal n'est qu'une illusion, et cette illusion est elle-même un bien; en réalité il n'y a point de mal. L'optimisme supprime donc la différence du bien et du mal. S'il est logique, s'il est franc, il le doit proclamer, et donner ainsi la mesure de sa valeur morale. L'optimisme éteint l'espérance, l'optimisme brise le ressort de l'activité. Tout est bien autour de nous, nous sommes bien tels que nous sommes. Restons ainsi, restons ici. Laissons pleurer, laissons mentir, n'entreprenons pas de changer le monde! Voilà l'optimisme.

Le sentiment chrétien est de tous points contraire à celui-ci. Leur antipathie est déclarée. Le sentiment chrétien est le mélange d'une double folie, que notre société proscrit et dédaigne à l'envi l'une et l'autre, et dont les noms mêmes tombent en oubli: l'héroïsme et l'humilité. Aux yeux des gens d'esprit, ce qu'il y a de plus absurde dans le christianisme, c'est sa morale. Pour la métaphy-

sique de Nicée on a parfois des respects qui ne tirent pas à conséquence, pour le Sermon sur la montagne on a des haines sourdes et sans merci. Le chrétien ne croit pas que tout dans le monde soit bien tel qu'il est, il croit que le monde est malade: mais il croit que le monde peut être guéri. Il a la présomption de penser que son affaire à lui c'est de le guérir, et il se met à la brèche, sans mesurer du regard le rapport entre ses forces et la tâche qu'il entreprend. Il aura fait assez pourvu qu'il se soit donné tout entier à son ouvrage, et tant qu'il ne s'est pas donné tout entier, il n'a rien fait.

Le chrétien ne ménage pas ses forces, parce qu'il ne compte pas sur ses forces. Il n'est pas content du monde, il n'est pas plus content de lui-même. Il se sait et se sent malade, mais lui aussi peut être guéri; il sera guéri. Son idéal n'est pas une chimère; son idéal, c'est l'avenir; son idéal, c'est la vérité. De lui-même il ne peut rien, mais il peut tout par la prière. Jusqu'où portera-t-il son étendard? Il l'ignore, Dieu peut se servir de lui, Dieu peut se servir d'un autre. Son affaire à lui, c'est la fidélité dans l'humilité: « Quand je suis faible, dit saint Paul, c'est alors que je suis fort. » Qu'il reste obscur et sans fruit apparent, luttant contre ses propres misères, il ne se découragera point. Qu'il renouvelle la face du monde, loin de s'en enorgueillir, il se prosternera dans la pous-

sière, effrayé non moins que ravi de voir que son Dieu fasse de telles choses, et qu'il les accomplisse par un tel organe. Ce mécontentement de soi-même, ce besoin d'un complément, cette gratitude attendrie pour le bien qu'on a pu faire, cette ambition qui se porte à tout, comptant sur la puissance qui vient du dehors, qui vient d'en haut, c'est le fond de l'âme chrétienne, où le dogme et la morale sont une seule et même chose, la propre substance de la foi. Une folie, sans doute, mais si grande que nos yeux myopes ne la mesurent plus.

Si l'optimisme est bien convaincu, s'il est sérieux, à la bonne heure, le monde ira comme il peut aller et chacun de nous en tirera ce qu'il en peut tirer. Soit! Mais s'il lui restait quelque doute, s'il s'avisait que sur quelques points les choses pourraient aller mieux, qu'il laisse faire le chrétien, s'il le trouve. Il le reconnaîtra à la flamme. Pour le christianisme sans la flamme, pour le dogme formulé par des légistes, pour la morale prêchée par des lèvres charnelles, c'est un spectacle désolant, qui justifie bien des répugnances: *corruptio optumi, pessuma.*

Un dernier mot: Vous constaterez que tout en nous hâtant beaucoup, nous n'avons pas essayé d'éluder les questions qui s'offraient dans le cours de notre étude. Il s'en est élevé plusieurs, d'ordres assez divers: toutes ont été soumises à l'emploi de la même méthode. Le rationalisme et la tradition,

l'espèce et l'individu, le déterminisme et le libre arbitre, la nature et le miracle, l'humain et le divin, partout nous avons rencontré des défilés, des alternatives tranchées, avec sommation de prendre parti pour ou contre. Partout nous nous sommes soustrait à ces sommations; partout nous avons essayé de faire voir que ces alternatives en apparence inévitables ne le sont pas en réalité, que leurs abstractions contradictoires sont également insuffisantes, que la solution propre à satisfaire l'esprit humain en traduisant le fait réel, ne se trouve que dans la synthèse. On voit se produire un résultat identique lorsqu'on essaye d'appliquer le même procédé, dans le vaste champ des idées morales, à résoudre les oppositions fameuses du devoir et de l'intérêt, de l'amour et de la justice, de la raison autonome et de la loi divine. Portés à la vraie hauteur, ces termes opposés se pénètrent et se confondent. Ils se confondent précisément dans l'idée chrétienne. La méthode de synthèse est la méthode proprement chrétienne, qui repose sur l'homme-Dieu. Il faudrait comprendre en effet que si les faits chrétiens sont vrais, nous ne devons pas y voir de gigantesques dérogations à la nature des choses, mais la nature des choses elle-même, et la clef du phénomène universel. Mais il en est de la doctrine chrétienne sans la logique chrétienne comme de la doctrine chrétienne sans le sentiment chrétien: ce sont des monstres.

La logique n'est qu'un instrument, on n'a garde de l'oublier. Celle que le christianisme suggère et commande peut servir à l'exposition d'une pensée antichrétienne. Pour comprendre la suprême raison du christianisme, la logique ne saurait suffire, il y faut joindre le respect absolu de l'idée morale. Et l'intérêt moral n'est point encore assez, il faut y joindre la fidélité de l'observation, une soumission docile à l'expérience, qui ne permette pas à l'esprit de s'arrêter jamais dans un résultat abstrait, sans l'avoir fait passer par l'épreuve des faits de tout ordre. L'expérience scientifique enfin n'aboutit guère qu'à poser des questions. Pour y voir clair, pour les résoudre, il est besoin, je le crois, d'une autre expérience, incommunicable, l'expérience du cœur, le don de Dieu, l'amour de Dieu, la présence de Dieu dans l'âme, la communion de Dieu.

Les théologiens, privés d'une logique appropriée aux choses qu'il s'agit pour eux de rendre, sont trop souvent conduits par la leur à représenter eux-mêmes comme inconcevables les données essentielles de leur croyance, tellement qu'on croirait la foi compromise du moment où l'on commencerait à se douter que ce qu'on tient pour la vérité pourrait bien se trouver possible. C'est pourquoi il est absolument nécessaire de distinguer entre le christianisme et la théologie. Les chrétiens sont unis de cœur et se reconnaissent à travers toutes les théologies, même à travers les théologies dont

les formules offensent et contredisent le plus directement le sentiment chrétien.

L'ambition qui veut le juste, qui veut le grand, qui veut le vrai et qui les croit possibles; le sentiment de sa faiblesse propre, de sa misère propre; le mépris du moi, le besoin de pardon, le besoin de changement, le besoin d'une autre force que la sienne propre, la soif de Dieu, voilà ce qui fait le chrétien.

FIN.

LA PHILOSOPHIE

DE

LA LIBERTÉ

PAR

CHARLES SECRÉTAN

L'HISTOIRE

Un pour tous, un en tous.

SECONDE ÉDITION
revue et augmentée.

PARIS
SANDOZ ET FISCHBACHER
LIBRAIRES-ÉDITEURS
33, Rue de Seine, 33.

NEUCHATEL
LIBRAIRIE GÉNÉRALE
J. SANDOZ
Rue de l'Hôpital.

1872